



El dinero en la Biblia

Dios y Mammón,
dominación y poder
en la Iglesia



Xabier Pikaza



CÁTEDRA
EUSEBIO FRANCISCO KINO SJ

El dinero en la Biblia

Dios y Mammón,
dominación y poder
en la Iglesia

El dinero en la Biblia

Dios y Mammón,
dominación y poder
en la Iglesia

Xabier Pikaza



CÁTEDRA
EUSEBIO FRANCISCO KINO SJ

Pikaza, Xabier (autor)

El dinero en la Biblia : Dios y Mammón, dominación y poder en la Iglesia / X. Pikaza.-- México : Sistema Universitario Jesuita : Fideicomiso Fernando Bustos Barrera SJ, 2018. 220 p. (Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ)

ISBN 978-607-8528-97-4 (Ebook PDF)

ISBN de la colección 978-607-8528-08-0 (Ebook PDF)

1. Iglesia y Problemas Sociales. 2. Iglesia – Historia – Primeros Tiempos. 3. Dios. 4. Dinero – Tema Principal. 5. Biblia – Nuevo Testamento – Evangelios – Historia y Crítica. 6. Biblia – Nuevo Testamento – Hechos – Historia y Crítica. 7. Biblia – Nuevo Testamento – Apocalipsis – Historia y Crítica. 8. Biblia – Nuevo Testamento – Historia y Crítica – Tema Principal. 9. Biblia – Historia y Crítica. 10. Libros Sagrados – Historia y Crítica. 11. Teología Social. 12. Ética Cristiana. 13. Cristianismo y Economía – Tema Principal. 14. Cristianismo y Sociedad. 15. Religión y Economía. I. t.

[LC]

225. 83324 [Dewey]

Gerardo Valenzuela, SJ

Coordinador de la colección

Lourdes Cortina

Diseño gráfico de la colección

Rocío Calderón Prado

Diagramación



1a. edición, Guadalajara, 2018.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
Periférico Sur, Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO,
Tlaquepaque, Jalisco, CP 45604.

DR © Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

DR © Universidad Iberoamericana León.

DR © Universidad Iberoamericana Puebla.

DR © Universidad Iberoamericana Tijuana.

DR © Universidad Iberoamericana Torreón.

DR © Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural Ayuuk.

Esta edición es para uso educativo: no tiene fines comerciales. Prohibida su venta.

ISBN 978-607-8528-97-4 (Ebook PDF)

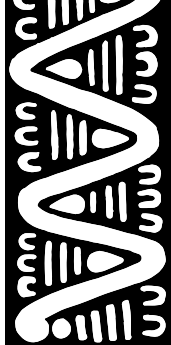
ISBN de la colección 978-607-8528-08-0 (Ebook PDF)

CONTENIDO

PRÓLOGO	7
I. PRINCIPIOS. RIQUEZA Y RIESGO DEL DINERO	
MAGNÍFICAT DE MARÍA. DESPIDE VACÍOS A LOS RICOS (LC 1, 46–55)	17
CIENTO POR UNO, LA IGLESIA (MC 10, 28–31)	27
NO PODÉIS SERVIR A DIOS Y A MAMMÓN (MT 6, 18–7, 11)	41
II. TEMAS DE EVANGELIO	
LA VIDA ES DON, UN MISMO SALARIO PARA TODOS (MT 20, 1–16)	59
INVITADOS AL BANQUETE. COMPRADORES Y MERCADERES NO ENTRARÁN EN EL REINO (LC 14, 16–24)	67
ADMINISTRADOR INJUSTO, DIOS O EL DINERO (LC 16, 1–13)	77
DINERO COMO IDOLATRÍA, CONDENA DE EPULÓN (LC 16, 14–31)	85
III. EN EL ENTORNO DE LA MUERTE DE JESÚS	
JESÚS EN JERUSALÉN, EL DINERO DEL TEMPLO (MC 11, 15–17 PAR)	97
TRIBUTO DEL CÉSAR, QUÉ TIPO DE DINERO (MC 12, 13–17 PAR)	115

IV. DINERO DE IGLESIA

PRIMERA IGLESIA (HCH 2–4). INTENTO EJEMPLAR Y FALLIDO DE COMUNICACIÓN DE BIENES TIEMPOS	131
EXPERIENCIA Y MENSAJE DEL APOCALIPSIS	145
CONCLUSIÓN	177
BIBLIOGRAFÍA	213



PRÓLOGO

Las páginas que siguen recogen por escrito 11 temas sobre el dinero en el Nuevo Testamento y en la vida de la Iglesia, siguiendo los motivos centrales de un curso sobre Dominación y poder en la Biblia que impartí en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) de Guadalajara, en la Cátedra Eusebio Francisco Kino, SJ, en los días 6 al 8 y 11 al 13 de septiembre de 2017, respectivamente. Aprovecho la ocasión para reiterar mi agradecimiento a las universidades jesuitas de México, a los responsables de la Cátedra Eusebio Francisco Kino, SJ, y a todos los profesores y alumnos que compartieron conmigo aquellos días inolvidables de estudio y solidaridad académica.

Los temas conservan, básicamente, el carácter dialogal de aquel curso, condensado aquí para un “auditorio” más amplio, pero sin perder su carácter básico de apuntes de clase que siguen un orden progresivo, pero sin haber unificado, de un modo sistemático, su línea de argumentación, cosa que deberán hacer y harán con facilidad

los mismos lectores, especialmente los que pudieron seguir aquellas clases. En un momento ulterior, estos “apuntes” podrían y quizá deberían convertirse en un libro más amplio y documentado sobre el fondo de los temas debatidos, con una introducción razonada sobre el Antiguo Testamento y una conclusión sobre la problemática actual del dinero en la Iglesia. Por el índice, verá el lector el orden y progreso de mi estudio y propuesta de reforma económica de base de la Iglesia, la cual pueden dividirse en cuatro unidades.

La primera trata de los principios, con los temas 1–3: el manifiesto liberador del Magníficat, que opone a ricos y a pobres, el programa del ciento por uno sobre la riqueza compartida en la Iglesia y la oposición mayor de Jesús al dinero entendido como Mammón y el Dios de la gracia creadora. Estos temas ofrecen el motivo y clave de todos los que siguen, mostrando el valor de la riqueza y el riesgo, a veces aún mayor, de un dinero convertido en “dios del mundo”.

La segunda parte desarrolla cuatro temas particulares que definen el sentido del dinero en el contexto del mensaje de Jesús y en el despliegue de la Iglesia: la experiencia de la vida como don (fuente de gracia), con un mismo salario de dignidad y esperanza para todos, la invitación al banquete de la solidaridad y la visión como administrador de unos bienes al servicio de todos y el riesgo del dinero como idolatría.

La tercera expone el sentido y riesgo del dinero en el contexto del juicio y la muerte de Jesús por el reino, en dos momentos fundamentales: Jesús arroja por el suelo el dinero del templo de Jerusalén convertido en cueva de bandidos. Él pide a sus seguidores que “devuelvan” al César su dinero para ocuparse de “las cosas” de Dios; esto es, de

los bienes como signo y mediación de solidaridad. Esos dos gestos definen el sentido de su vida, y han sido, en el fondo, la causa de su muerte.

La cuarta empieza a definir el tema del dinero en el contexto de la Iglesia primitiva poniendo de relieve dos gestos: uno, el ideal de comunicación de bienes de la primera comunidad de Jerusalén, conforme al libro de los hechos (en sentido de producción o consumo), entendido a la luz del mensaje del ciento por uno en trabajo, familia y propiedad (Mc 10, 28–31), y segundo, el riesgo de un dinero divinizado al servicio del imperio y de su mentira, conforme al libro del Apocalipsis.

Estas unidades ofrecen una visión de conjunto del dinero en el mensaje y vida de Jesús y en el contexto de la Iglesia primitiva, abriendo así un modelo y camino de transformación económica de la sociedad, desde el Nuevo Testamento, en perspectiva de gracia y comunión de vida. Desde ese fondo, he destacado la importancia (y riesgo) del dinero y de su vinculación con el poder (dominación económica y social), en un tiempo (años 2017–2018) en que parecemos condenados a la esclavitud del Gran Capital (Mamón, el anti-dios: Mt 6, 24), sin posibilidad de comunión de vida, y sin futuro de humanidad, como si todo en el mundo fuera dinero y no hubiera lugar para Dios, es decir, para la gracia y comunión entre los hombres y mujeres de todas las razas y pueblo.

He querido recordar que el Dios bíblico no dijo al sexto día de la creación, “haya dinero” sino “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” para que trabaje, cuide el mundo y viva en solidaridad (*cfr.* Gen 1, 28). Pues bien,

para multiplicarse y vivir en sociedad, en un momento dado, los hombres crearon también diversas formas de dinero con el fin valorar e intercambiar algunos bienes que ellos iban produciendo, pero lo hicieron de tal forma que, al fin, muchos pensaron (¿pensamos?) que el dinero era su Dios y lo adoraron, convirtiéndolo en el ídolo supremo de la “religión” de conjunto de la humanidad.

Están desapareciendo otros ídolos, propios de pueblos de larga cultura, y el mundo parece unificarse de un modo peligroso (por no decir perverso) en torno al único “dios dinero”, conforme a la doctrina imperante del capitalismo mercantil y a la práctica más subterránea, pero muy eficaz, de las mafias del dinero (de la droga a la trata de personas). Siempre hubo algún tipo de economía del dinero, regulada y vinculada a la recolección, cultivo y distribución de bienes, en clave de familia o tribu / sociedad, pero en general estaba al servicio de la vida, de manera que los hombres y mujeres no servían al dinero divinizado sino que se servían del dinero para así relacionarse y vivir en grupos de solidaridad y ayuda mutua. Pero en un momento dado (y especialmente en su forma actual, como Jesús supo con claridad), hemos empezado a correr el riesgo de que un dinero perverso (hecho Mammon: Mt 6, 24) domine y acabe destruyendo la vida los hombres.

Pues bien, en contra de eso, a partir del evangelio (dejando aquí a un lado los temas principales del Antiguo Testamento), iré mostrando no solo que hay un Dios más alto que el dinero sino también que nosotros, los hombres y los pueblos, podemos poner la economía al servicio del despliegue de la vida, en gratuidad y comunión de vida,

conforme al “mandato”, la creación de Dios y de la redención de Jesucristo. Así lo estudiaré y lo mostraré a lo largo de las cuatro unidades y 11 temas de iniciación económico social de la Iglesia redactadas desde España y México en una situación fascinante y arriesgada de transformación (años 2017–2018), cuando gran parte de la humanidad se encuentra en riesgo de una dura esclavitud económica, en el centro de una crisis explosiva que se debe, en gran medida, a la hipertrofia o cáncer de un dinero absoluto (financiero, comercial o político), dividiendo así a los hombres y poniendo en riesgo su misma existencia sobre el mundo.

Como intentaré mostrar, esta crisis económica no puede resolverse con dinero y más dinero, que tiende a convertirse en Capital / Mamón más grande, un ídolo perverso, sino solo con más humanidad; esto es, con una experiencia superior de vida y gracia, la cual se expresa a través de una economía distinta, que sea mediadora de justicia, gratuidad y comunión humana, y que resulta inseparable de la eco–logía (que es el equilibrio de la vida cósmica del hombre), conforme a los principios de la más alta economía del Nuevo Testamento.

En esa línea, conforme a la palabra ya citada de Mt 6, 24, este libro debería titularse “no podéis servir a... Dios y al Mammón / Dinero” y entenderse como un alegato contra la idolatría del Capital, pues, conforme al evangelio, los hombres no están hechos para “servir” al Dinero (para quedar, al fin, esclavizados por él) sino a Dios, sabiendo que servirle significa “amarle” y ser amados por él, en un camino de despliegue de Vida en comunión de amor y justicia entre todos los hombres y mujeres, conforme al evangelio y a la vida de Jesús.

Desde ese fondo, he querido recoger los resultados de una larga investigación que vengo realizando sobre el tema, partiendo del estudio de Mt 25, 31–46, donde Jesús ratifica el valor del “buen dinero” al servicio del pan universal, de la acogida para todos y del cuidado de los enfermos y marginados, destruyendo la “cárcel actual” (los grandes muros elevados por los poderosos–ricos) para convertir el mundo en espacio de comunión y gozo compartido para mayor gloria del Dios creador (AMDG),¹ sabiendo que esa gloria se expresa y encarna en la vida de los hombres y mujeres.

Solo me queda decir que los temas de este libro han sido estudiados y escritos con la paciencia erudita de alguien que ha estudiado y enseñado por decenios estos argumentos en la Universidad Pontificia (Salamanca, España), en contacto con la vida real de los marginados y “cautivos” de una economía que ha corrido el riesgo de ponerse al servicio de poderes destructores que han utilizado el dinero como principio de destrucción más que de creación de vida.

En ese contexto, este es un libro escrito con pasión para criticar, desde la Biblia, el proyecto monetario capitalista que, en su línea actual, puede llevarnos a la destrucción de la vida en el planeta Tierra. El dinero puede y debe ponerse al servicio de todos los hombres, y en especial de los más pobres, como indicaré en la conclusión, pero convertido, utilizado y “adorado” como Capital / Mammón no es solo un pecado contra Dios (y así lo toma Mt 6, 24) sino un riesgo y pecado contra la misma vida humana, en un momento de gran riesgo como el nuestro.

1. *Ad maiorem Dei gloriam.*

No tenemos mucho tiempo para seguir pensando soluciones mientras que se tambalean los cimientos del edificio de la vida humana. Si no cambiamos de forma de sentir (pensar) y de construir la casa universal de los hombres, podemos destruirnos todos, no por falta sino por abundancia cancerosa del Dinero que chupa, contamina y seca la savia de nuestro árbol humano, el aliento de nuestra más honda conciencia divina.

Al lado de este libro, escrito en clave de análisis textual del Nuevo Testamento y de propuesta de un cambio económico en la Iglesia, se han escrito y se están publicando también otros muchos, especialmente en el contexto de la Iglesia católica, teniendo en cuenta el hecho de que, en este momento, están pendientes los trabajos de reforma de la economía central de la Iglesia (de la administración del Vaticano), para lo que el papa Francisco ha creado una comisión especial de cardenales.

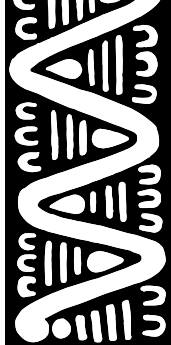
Ciertamente, está en el fondo esa problemática eclesial de la Ciudad del Vaticano, pero el tema de este libro es mucho más extenso, pues se ocupa de los riesgos (y valores) principales del dinero en el Nuevo Testamento, desde una perspectiva de Iglesia. Prácticamente todo lo que dice, en este campo, el evangelio es en referencia a la vida y misión de la Iglesia, y puede aplicarse, con pequeños matices, a la experiencia y tarea de la Iglesia en el momento actual, como verá quien siga leyendo.

Quiero terminar este prólogo dando nuevamente gracias a los colegas y amigos de las universidades jesuitas de México (Universidad Iberoamericana Ciudad de México y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores

de Occidente, ITESO), que me ofrecieron la oportunidad de repensar estos temas y exponerlos para un público más amplio en este libro.

San Morales de Salamanca, en Castilla
22 de enero de 2018.

I. PRINCIPIOS. RIQUEZA Y RIESGO DEL DINERO



MAGNÍFICAT DE MARÍA. DESPIDE VACÍOS A LOS RICOS (Lc 1, 46–55)

El proyecto económico / social de Jesús se sitúa en el trasfondo de la esperanza israelita, que el evangelio de Lucas ha condensado y recreado en el Canto de María, su madre (Lc 1, 45–56), entendido a la luz de los himnos de liberación de las mujeres bíblicas, especialmente de Myriam, hermana de Moisés (Ex 15), y de Ana, madre de Samuel (1 Sam 1–2).

Proclama mi alma la grandeza del Señor, / se alegra mi espíritu en Dios, mi salvador; / porque ha mirado la humillación de su esclava [...].

Desplegó el poder de su brazo, dispersó a los soberbios de corazón; / derribó a los potentados de sus tronos, y elevó a los oprimidos; / a los hambrientos los colmó de bienes y a los ricos los despidió vacíos.

Auxilia a Israel, su siervo, acordándose de la misericordia / —como lo había prometido a nuestros

padres— / en favor de Abrahán y su descendencia por siempre (Lc 1, 46–55).

El canto tiene tres partes. La primera (citada en parte) recoge, de un modo personal, el gesto agradecido de María, porque Dios se ha fijado en ella (le ha mirado). La última interpreta el canto desde la promesa y descendencia de Abrahán (retomando una teología paulina: Gal 3–4; Rom 3–4). La parte central plantea de un modo solemne la inversión mesiánica, en un plano universal, desde una perspectiva “teórica” (soberbios de corazón), política (potentados) y económica (ricos). Este es el canto de nueva creación, que sirve como encuadre y fondo del camino mesiánico de la Iglesia, sin referencia israelita (templo, ley nacional), ni confesional cristiana (pascua de Jesús, Iglesia).

La estrofa central recoge y expresa, de un modo universal, la profecía mesiánica de Israel, tal como se ha de cumplir en Jesús, como dice María, su madre, respondiendo a la alabanza de Isabel que le ha llamado Madre del Señor (*cfr.* Lc 1, 43) y le ha dicho que su hijo profeta (el Bautista, *cfr.* Lc 1, 76), salta ya de gozo en su vientre al descubrir la buena nueva (*cfr.* Lc 1, 41–44). En ese contexto, María interpreta los poderes de opresión, que la apocalíptica entendía, en general, como fuerzas diabólicas (de tipo más o menos personal), en clave económico–social, encarnados en los soberbios de mente / corazón, los potentados y los ricos que oprimen a los pobres.

- *María canta en nombre de la nueva humanidad liberada, asumiendo la historia de Israel, como mujer y madre que lleva en su seno la historia de su pueblo, con sus*

sombras y dolores, pero también con la certeza del cambio universal que llega. No tiene que hacerse judía, lo es, y su palabra retoma todo el mensaje israelita. Tan fuerte es ese rasgo que muchos exegetas han pensado que el Magnificat es solo un mosaico de citas del AT, y que aplica a la humanidad entera la profecía israelita.

- *María eleva su voz en nombre de la Iglesia*, de manera que su canto ofrece no solo el testimonio de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén sino la esperanza y tarea de la misión universal de Pablo, abierta a todas las naciones. Lucas sabe que María ha formado parte de la primera Iglesia (Hch 1, 13–14) y en nombre de ella canta la victoria de Dios y exigencia de transformación de los hombres, exponiendo así, la primera y más honda doctrina socio-económica de la Iglesia.¹

María proclama así, la gran inversión de los tiempos y ratifica el motivo bíblico del brazo de Dios (*cfr.* Ex 15; Is 2), el cual está en el fondo del mensaje de Jesús “Se ha cumplido el tiempo, ha llegado el Reino, transformaos (convertíos) y

1. *Cfr.* Forestell T. James. “Old testament background of the Magnificat”, en *Marian Studies*, vol. 12, núm.12, 1961, pp. 205–244; Gächter, Paul. *María en el evangelio*, Bilbao, 1959, pp. 205–248; Muñoz Iglesias, Salvador. *Los cánticos del evangelio de la infancia según san Lucas*, Instituto “Francisco Suárez” del C.S.I.C., Madrid, 1983, pp.61–162; Jones, Douglas. “The background and character of the Lukan psalms”, en *Journal Theological Studies (JTS)*, vol.19, núm.1, 1968, pp. 20–28; Scholer, David, M. “The Magnificat (Luke 1,46–55). Reflections on this hermeneutical history”, en Mark Lou Brason & René Padilla (eds.), *Conflict and Context. Hermeneutics in the Americas*, Eerdmans, Grand Rapids, 1984, pp. 210–219; Vogels, Werner. “Le Magnificat, Marie et Israel”, en *Eglise et Théologie*, núm.6, 1975, pp. 279–296.

creed la buena nueva” (Mc 1, 15). Ella ha destacado así, los tres niveles o momentos del mal (soberbios, potentados, ricos), que Daniel había condensado en las bestias imperiales (como en el Apocalipsis) y que Jesús condensará en Mammón, que es la riqueza que se absolutiza a sí misma. De manera muy significativa, Jesús retomará el motivo del canto de María, empezando su misión básicamente entre los pobres, preferidos de Dios por ser necesitados y hallarse oprimidos, bajo el poder de los soberbios–potentados–ricos, centrados en Mammón, riqueza en sí, diablo económico (*cf.* Mt 6, 24).

- *El Dios del Magnificat no es talión* sino gratuidad creadora en la línea del mensaje de Jesús: “Habéis oído que se dijo ojo por ojo y diente por diente [...] amarás a tu amigo y odiarás a tu enemigo. Pues bien, yo en cambio os digo: amad a vuestros enemigos” (Mt 5, 38; 43–44). Jesús no quiere destruir a los contrarios por la fuerza sino transformar la injusticia por amor (*cf.* Mt 5, 48), para fundar de esa manera un orden social nuevo, centrado en el perdón y en la gracia (Lc 6, 37–38), que puede trasformarlo todo, para bien de los mismos opresores.
- *El Dios de María despliega un gran poder*, como la *ira* de Rom 1–3, pero no para destruir sino para crear, no para vengarse de los perversos sino para ofrecerles una posibilidad de salvación, para liberarles así de su poder injusto y su riqueza. No es *ira* para matar sino para ofrecer una riqueza superior, en línea de gratuidad. De esa manera, el Dios de Jesús (y de María) invierte la injusticia y opresión del mundo para superarla. No

es un Dios barato, de ensueño y sentimentalismo sino de fuerte y durísima transformación. Este es el Dios de una guerra más fuerte, que exige el cambio doloroso y recreador de los mismos opresores.²

- *Esta inversión desde los pobres es para bien de los mismos ricos.* En esa línea, resultan no solo comprensibles sino necesarias las palabras de cambio de María y de las bienaventuranzas (¡ay de vosotros ricos...!), pues solo podemos llamar bienaventurados a los pobres si, al mismo tiempo, amenazamos a los que ricos (*cfr.* Lc 6, 20–25), no por venganza sino para que cambien, no para que mueran sino para que puedan salvarse (*cfr.* Lc 16, 19–31), no para que sufran sino para que aprendan a ser felices (*cfr.* Mt 11, 25–26).
- *María no defiende una revolución nacional / celota,* que pone en su centro el triunfo de Israel como pueblo, centrado en ley y templo, con purezas de tipo religioso particular (de comida y cama) sino que se sitúa más bien en la línea de unos sicarios pacifistas, partidarios de una revolución social, con la caída de los potentados y los ricos, no por castigo o venganza sino para establecer el reino de Dios, desde los pobres. Muchos sicarios provenían de Galilea, a diferencia de los sacerdotes celotas de Judea (más en la línea de Lc 1, 66–80), su

2. El mensaje de Jesús (convertíos: Mc 1,15) puede suscitar el escándalo (Lc 7,22) de aquellos que prefieren mantener sus privilegios y que así persiguen (quieren acallar) a los pequeños, como indicaba ya Sab 2. Por eso, la elección gratuita de Jesús, que acoge a pobres–pecadores–enfermos, ha levantado la protesta de los ricos–justos–sanos. *Cfr.* Theissen, Gerd. “Renuncia a la violencia y amor al enemigo”, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 103–148.

movimiento campesino se centra en la experiencia del señorío absoluto del Dios liberador de los hombres.

- *María no busca poder para los “santos” judíos sino para los oprimidos y hambrientos de todos los pueblos*, no quiere la pureza legal (comidas puras con judíos puros) sino el pan de los hambrientos, quizá en la línea de aquel Judas Galileo que, en los años del nacimiento de Jesús, proclamaba la presencia liberadora de Dios y rechazaba el impuesto del César. Ciertamente, en los momentos duros de la rebelión y guerra del 67–73 d.C., los sicarios mostraron un aire fuerte de dura intransigencia, como portadores de un tipo de violencia de los pobres que estalla al fin contra los ricos; destruyeron los archivos oficiales y los documentos de propiedad de los hacendados (sacerdotes y nobles herodianos). Pero en el fondo de su violencia latía el ideal de una transformación poderosa, pero pacífica, de la sociedad, como quiere María.³
- *A diferencia del Benedictus*. En ese contexto podemos añadir que, en oposición al Magníficat, la parte más antigua del himno de Zacarías sacerdote (Lc 1, 68–71) puede y debe entenderse a la luz de un celo-

3. Sobre los sicarios, *cfr.* Jossa, Giorgio. *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Paideia, Brescia, 1980, pp. 77–94; Guevara, Hernando. *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1985, pp.124–131. Pienso que la distinción entre celotas y sicarios nos ayuda a entender la tradición judía y el primer judeo–cristianismo. Desde diversas perspectivas, *cfr.* Schürer, Emile. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ II*, Clark, Edimburgo, 1979, pp. 598–606; Brandon, Samuel George Frederick. *Jesus and the zealots*, University Press, Manchester, 1967; Hengel, Martin. *Die Zeloten*, E.J. Brill, Leiden, 1961.

tismo sacral y nacionalista, donde más que los pobres de todos los pueblos importan los “justos y santos” judíos. María no es defensora de la guerra, en términos de insurrección militar, de manera que las palabras centrales de su canto (derriba del trono a los potentes, despiden vacíos los ricos) no han de entenderse como mensaje de guerra, pero ella se sitúa en la línea de aquellos que han soñado y buscado una revolución para todos los pobres.

- *Los cantores del texto primitivo del Benedictus* siguen siendo judíos nacionalistas: buscan la liberación de Jerusalén, el triunfo social y religioso de su pueblo, y dejan fuera a sus enemigos, que son aquellos que “nos odian” (no los ricos sin más); por eso, pide a Dios que sus fieles sean “arrancados de la mano de nuestros enemigos”, para insistir en el servicio a Dios, en santidad y justicia. Según Lucas, ellos están relacionados, en principio, con los sacerdotes, aunque de hecho Juan Bautista, “hijo” de Zacarías, haya superado esa línea, en clave de conversión profética.
- *Los cantores del Magnificat* son también judíos, pero su visión económico-social va más allá del nacionalista sacral. Ciertamente, María es judía, pero judía universal, y de esa forma apela a la liberación del auténtico Israel (que son los pobres y hambrientos), conforme a la misericordia de Dios, con Abrahán nuestro padre. Ella no busca el surgimiento de un pueblo nuevo, arrancado de los enemigos, que así viva en santidad y justicia (como Zacarías) sino solo la gran transformación; que los pobres coman, que los oprimidos sean liberados. De esa forma, su evangelio de los pobres

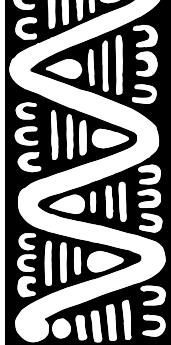
se convierte en fundamento de una misión universal, desde los hambrientos y oprimidos, una misión que solo es posible allí, donde rompiendo las barreras de tipo sacral–nacionalista (vía celota), se mantiene la prioridad evangélica del servicio a los pobres (viudas, hambrientos).

A través del *Benedictus*, Lucas presenta a Zacarías como signo de los judíos nacionalistas, derrotados y muertos en la guerra del 67–73 d.C., en una línea que después ha sido desarrollada por las *Iglesias nacionales*, desde el imperio bizantino hasta las Iglesias de casi todos los países de occidente, tanto en línea católica como protestante. El evangelio aparece así, como sacralización de una identidad nacional, no ya en línea judía sino hispana, francesa o inglesa, por poner tres ejemplos significativos. Estas Iglesias han tenido, sin duda, sus valores, pero han corrido el riesgo de sacralizar un tipo de poder nacional, identificando, en el fondo, el evangelio con un tipo de estructura social o, incluso, de poder político, tanto en tiempo de paz como de guerra.

Por el contrario, Lucas presenta a María como signo y representante de una Iglesia de los pobres (hambrientos, oprimidos), por encima de toda nación o poder particular, no solo de Israel sino de tiempos posteriores. No es que ella rechace el valor de las naciones (pueblos, culturas), pero en su canto le importan más los pobres, como si su Iglesia fuera una, santa y católica o universal, *pero desde los más pobres*. Uno de los desafíos fundamentales de nuestro tiempo es recuperar esta Iglesia pobre y de los pobres, la

Ecclesia Pauperum del Magnificat de María, de la que habló el Vaticano II y, en especial, el Pacto de las Catacumbas.⁴

4. Cfr. Pikaza, Xabier & Antunes, José (eds.). *El pacto de las catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella, 2016.



CIENTO POR UNO, LA IGLESIA (Mc 10, 28–31)

TEXTO BÁSICO

Este pasaje, que interpretamos aquí como una “explicación” del Magníficat, está situado después de la escena del rico al que Jesús le pide que venda todo, lo regale a los pobres y venga a seguirle (Mc 10, 17–22). El rico se va triste, pues no se siente capaz de cumplir esa petición, y Jesús responde poniendo de relieve la gran dificultad de salvación que es la riqueza, ¡Es más difícil que para un camello el pasar por el ojo de una aguja! (Mc 10, 23–27). En ese contexto, se sitúa la conversación siguiente:

Pedro comenzó a decirle: Mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido. Jesús respondió: En verdad os digo: No hay nadie que haya dejado casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o tierras por mí y por el evangelio, que no reciba el ciento por uno en el tiempo presente en casas,

hermanos, hermanas, madres, hijos y tierras, con persecuciones, y en el siglo futuro la vida eterna (Mc 10, 28–31).

Esta palabra recoge un núcleo del mensaje y camino de Jesús, la formulación básica de su programa de comunicación personal, familia y económica, con la imagen del ciento por uno, la cual recoge el imaginario más antiguo de Jesús y de sus primeros seguidores en un contexto agrícola de campos compartidos, con una familia de familias que forma la Iglesia.

Presentándose ante Jesús como portavoz de aquellos que “han dejado todo y han seguido a Jesús”, es decir, de sus discípulos (*cfr.* Mc 10, 23), Pedro se está situando en un ámbito de Iglesia, distinguiéndose del hombre que no quiso dejar la riqueza y rechazó, de esa manera, la llamada de Jesús. El texto le presenta así, como “discípulo ideal”, no como “apóstol” sino como representante de una comunidad de Iglesia, desde un esquema campesino donde se vinculan tierra y familias que aparecen así, como auténtica riqueza (como en la historia de Abrahán). De manera significativa, Jesús le ofrece campo y familia (tierra y descendencia), que son la auténtica riqueza, pero no dinero:

- *Quien haya dejado casa o hermanos o campos, por mí y por el evangelio...* Casa y campo se vinculan, pues la propiedad agrícola, de la que se come, resulta inseparable de la casa, en la que se vive, siendo familia. Este dejar de Pedro y de su grupo equivale al “vender” del joven rico en el pasaje anterior, pero con un matiz

distinto. En un primer momento, Jesús había dicho al hombre rico que diera todos sus bienes a los pobres, no a los miembros de una comunidad. Pero aquí ese don a los pobres, que sigue estando en el fondo de toda la escena, se concreta y cumple en forma de una comunión mesiánica en la que todos pueden obtener el ciento por uno, en casas / campos y familia.

Este pasaje incluye dos elementos (dar a los pobres siguiendo a Jesús y compartir en comunidad, recuperando así, el ciento por uno) que están vinculados y son complementarias. Nos hallamos ante la misma dinámica que subyace en el “amor al enemigo” (Mt 5, 35–45).

- a. Solo allí donde se empieza amando de manera radical a los enemigos puede amarse de verdad a los amigos (Jn 13, 34).
- b. Solo allí donde se empieza dando a todos los pobres (Mc 10, 21) se podrá obtener y compartir el ciento por uno en la comunidad (Mc 10, 30).

Se empieza así, dando todo en gratuidad, pero no para perder lo que se tiene sino para tenerlo de manera más intensa, y así, multiplicarlo, creando un espacio en el que se logra y comparte el ciento por uno (como en las multiplicaciones, con grupos de cien o de cincuenta: Mc 6, 40). Esta multiplicación del ciento por uno no es solo de panes y peces, como en las alimentaciones de Mc 6, 31–46; 8, 1–8 par, sino de hermanos / familia y casa / campos; ella define la nueva lógica de Jesús, en un mundo donde la vida

no se entiende ya como dominio de unos sobre otros sino como experiencia de riqueza compartida (que es propia de la Iglesia, pero que se abre a todos los necesitados).¹

- *Dejar casa (oikia) y familia (hermanos...)*. Se trata, en el fondo, de lo mismo, pues casa significa familia (con los diversos tipos de parientes) y vivienda con sus pertenencias (en especial los campos, que son bienes de producción y consumo). Dejar casa implica abandonar la estructura concreta de un tipo de familia, desde la perspectiva del varón patriarcal, en línea de dominio y separación frente a los de fuera. Se trata, pues, de superar una economía doméstica de tipo particularista donde cada familia corre el riesgo de vivir para sí, en contra (o separada) de las otras, para crear una familia abierta de hermanos y hermanas (plano horizontal) y de madres, hijos (en línea vertical, sin la figura de un padre dominador que aquí desaparece). En ese contexto, los campos son expansión y entorno de la misma casa / familia, fuente de riqueza, de trabajo y alimento.

1. Este pasaje ha inspirado de un modo especial a muchas comunidades particulares (religiosos, grupos carismáticos), los cuales, a veces, lo han interpretado en claves de egoísmo compartido, pues se forman grupos pequeños de comunicación sin incluir a los pobres del ancho mundo o del entorno, como algunos monasterios ricos en medio de desiertos de pobreza. Pero, en sí mismo, este pasaje no se puede separar de la palabra de Jesús al rico (Mc 16, 21), cuando le dice que venda todo y reparta su dinero entre los pobres sin más (de su comunidad o de fuera, cristianos o no cristianos). La interpretación “particularista” (compartir los bienes con la comunidad no con los pobres) ha lastrado en gran parte la historia cristiana.

Aquí no se dice ya solo que se entreguen los bienes a los pobres en general sino que, supuesto eso, tras haber dicho al rico que venda todo y lo regale sin más a los pobres, Jesús puede afirmar que los bienes, así vendidos / dejados pueden y deben compartirse “en familia”, en grupos comunitarios de madres / hermanos / hijos con casas y campos. De esa forma, el don anterior (darlo todo) se convierte en principio de multiplicación (ciento por uno) en un plano de vida familiar, trabajo y de comunicación de bienes.

Es normal que, en este contexto, no se hable de dinero, dentro de una economía agrícola de subsistencia donde la riqueza familiar (madre / hijos / hermanos) y agrícola (casa / campos) se produce en común, se regala y se comparte, superando el sistema exterior de mercado. Se abandona o rechaza, por tanto, una economía de compra / venta donde la “plusvalía” del trabajo y de los campos se convierte en dinero, insistiendo en la creación de unos lazos directos de comunión y familia, creados por un trabajo común (en línea de producción agrícola, en un contexto campesino), sin un capital o dinero particular separado del despliegue de la vida.

- *Una familia no patriarcal.* Dejarlo todo por Jesús o el evangelio no es ya venderlo y darlo a los pobres (Mc 10, 17–22) porque los pobres no se encuentran fuera ni los miembros de la comunidad pueden entenderse como ricos sino que es compartirlo en línea de comunidad. Pues bien, al dejarlo todo por el reino (como en las alimentaciones: Mc 6, 35–44; 8, 1–11), puede multiplicarse y se multiplican todos, en plano familiar (madres, hermanos–hermanas e hijos) y econó-

mico (casas, campos). El ideal no es, por tanto, crear pequeñas “islas económicas de bienestar familiar y económico” en medio de un mundo de pobres sino transformar la humanidad entera, desde los pobres, en línea de comunicación gratuita de la vida y de los bienes.²

Jesús no niega, por tanto, el valor de la familia, ni del campo / trabajo sino todo lo contrario, quiere bendecir y multiplicar familia y campo (trabajo), pero en un camino en el que ya no existe un “padre” superior (¿se deja un padre, una madre, unos hermanos, pero en el ciento por uno ya no hay lugar para padres sino solo para madres, hermanos e hijos). Así, se supera la familia patriarcal para crear comunidades de tipo materno, fraterno y filial, en un contexto de campo / casa abierto a todos, en comunicación de bienes, trabajos y afecto, desde los más pobres. En el fondo de ese gesto (y del compromiso de la Iglesia), no hay, por tanto, una simple ascesis (renuncia, rechazo del mundo, quizá en la línea del Bautista) sino una búsqueda

2. Jesús no crea, según eso, una comunidad aislada, una Iglesia particular en un gran mundo de pobres, sino una comunidad abierta a todos, desde y con los pobres, una comunidad que no reserva nada para sí (en contra de otras comunidades) sino que lo comparte todo hacia dentro (entre los cien del grupo) y hacia fuera (hacia los cien grupos semejantes). Mirada así, la comunidad de Jesús no es una isla de riqueza y comunión en un mar de pobreza conflictiva sino un fermento de transformación de la humanidad. Jesús no pide ya a los seguidores que abandonan las riquezas como tales sino que abandonen y superen un tipo de posesión y de uso particular / egoísta de esas riquezas (familiares, sociales, materiales), para poder compartirlas—disfrutarlas entre (con) todos, en un plano más alto de comunicación. En ese sentido, ha dicho Jesús que Dios puede salvar a los ricos (Mc 10, 27).

más alta de comunión humana y de riqueza, un ascenso de nivel que nos permita descubrir el sentido y alcance de la comunicación de bienes.

- *En este kairos (tiempo) el ciento por uno [...] y después la vida eterna.* En principio, Jesús no distinguía entre este tiempo (reino en el mundo) y vida eterna, pues ambos planos estaban vinculados en un mismo horizonte de vida, y en esa línea prometía el ciento por uno en este mundo, prometiendo e iniciando de esa forma un tipo de vida “eterna”, que puede mantenerse por encima de la muerte. La tradición posterior ha separado esos momentos (este mundo, vida eterna) para indicar así que el camino de comunicación de familia y campos, en este mundo, está abierto a la vida eterna. Todo esto *con persecuciones*. Este proyecto de familia abierta, donde se trasciende el poder (no hay posesión exclusiva de bienes, todo se regala y comparte) y se supera el patriarcalismo dominante del entorno significa una inmensa protesta, un cambio de paradigma. Por eso, ha suscitado el rechazo y persecución de la sociedad establecida, empezando por el mismo ambiente familiar de Jesús, donde algunos de sus parientes le han rechazado. En ese contexto, podemos afirmar que a Jesús le mataron, precisamente, por promover este proyecto de comunicación familiar y económica.

El seguidor de Jesús ha de superar un tipo de economía egoísta, al servicio de sí misma (o de su pequeña familia), para crear una forma de vida compartida, de trabajo en

el campo y consumo, en línea de solidaridad, gratuidad laboral y multiplicación (con cien madres, hermanos). Los que siguen a Jesús tienen que abandonar su tipo de familia antigua y sus bienes “por mí o por el evangelio”, es decir, por la causa de Jesús, al servicio de la comunidad universal del reino. Así, se abandona un tipo de vida porque se ha encontrado una superior, una realidad más importante, la nueva humanidad del reino, donde no tiene sentido hablar ya de judíos y no judíos, de hombres y mujeres como separados, pues desaparece la figura del padre (que era representante de un tipo de estructura familiar y social de tipo patriarcalista).

PROYECTO DE IGLESIA, DOS MODELOS: MC 10, 28–31 Y HCH 2–4

Estas palabras de Mc 10, 28–31 nos sitúan ante un modelo primigenio de Iglesia, entendida en forma de comunidad de vida (familia), de trabajo y bienes. Este es el modelo de familia–comunidad que Marcos ha situado en el momento fundamental de su evangelio en el camino de ascenso de Jesús a Jerusalén. Este es, por otra parte, un modelo que puede y debe distinguirse del que Lucas ofrece en Hch 2–4, al evocar la vida de la primera comunidad, sea la de Pedro y los 12 tras la experiencia pascual de Jesús, sea la de Santiago y su grupo en un momento posterior.

Como seguiré indicando, la diferencia está en que Marcos nos sitúa ante una comunidad de producción y comunión para este mundo, mientras que Hechos propone una comunidad de consumo final, pero no de producción.

Los cristianos de Hechos 2–4 no quieren crear una familia de vida en la tierra sino de espera de reino:

Los creyentes [...] vendían bienes y posesiones / y las repartían según las necesidades de cada uno (Hch 2,45).

No había entre ellos ningún necesitado, porque / los que poseían casas o campos los vendían, / y entregaban el dinero a los apóstoles, / que entregaban a cada uno según su necesidad (Hch 4, 34).

Todos los creyentes vivían en unión y tenían todas las cosas en común, / dando a cada uno según su necesidad. / Partían el pan en las casas y comían juntos, / alabando a Dios con alegría y de todo corazón (Hch 2, 44–47).

Esta “Iglesia” de comunión de vida y bienes puede ser la de Pedro y los 12 al principio de la pascua, o la que crearon más tarde Santiago, el hermano del Señor y los “pobres de Jerusalén”, a los que alude Pablo (*cf.* Gal 2, 10), y de los que seguiremos hablando. Se trata de una comunidad de despedida del mundo y de preparación para el fin (o afirmación de que el fin ha llegado), una comunidad (cooperativa) de venta de la propiedad particular y de consumo comunitario de lo así obtenido, pero no de producción, como supone Mc 10, 28–31. Esta diferencia, nos sitúa en el centro de la organización económica (comunitaria) de la Iglesia:

- *Esta Iglesia de Hechos* evoca, en principio, una experiencia escatológica: El tiempo ha terminado, de forma que no tiene sentido el producir nuevos bienes. Por eso, los

creyentes venden sus posesiones (campos), dejan de trabajar y consumen en común lo así obtenido, mientras llega el Cristo, en una fraternidad conmovedora, pero sin futuro.

- *Mc 10, 29–31* planifica una comunidad de comunicación activa, de trabajo y producción, para crear un tipo de abundancia distinta (ciento por uno). Por eso, los discípulos no venden ya los bienes raíces o inmuebles (casas, campos), para darlos a otros de fuera sino que los trabajan en común, para producir unidos, a fin de compartir, de esa manera, con los pobres los bienes producidos, en un contexto de familia ampliada.

De un modo lógico, el libro de Hechos solo evoca esta comunicación de bienes en clave de consumo, no de producción, en una línea que tiene rasgos luminosos, pero que olvida la tarea de la vida y que ha llevado de hecho a la comunidad en pobreza, como supone Gal 2, 10 y la colecta de Pablo (*cfr.* 1 Cor 16, 1–3; 2 Cor 8–9; Rom 15, 25–27).

En la línea del evangelio de Marcos, este tipo de comunión escatológica y consumo interno de bienes, sin producción ni apertura a los restantes pueblos, resulta, al fin, improcedente, y por eso, él propone, en nombre de Jesús, una “gran familia” de comunión y producción compartida de bienes que no espera la llegada del fin (que venga Cristo y resuelva desde fuera los problemas) sino que va creando un camino abierto hacia ese fin, con la promesa del ciento por uno en este mundo. Según eso, el Jesús de Marcos no propone una Iglesia de consumo escatológico sino la creación de un tipo de familia abierta, de producción multiplicada de bienes y de relaciones.

Este modelo de Marcos, se vinculan dos temas centrales del evangelio:

- a. La multiplicación de la comunidad / familia, compuesta de hermanos, madres, hijos, una especie de “Iglesia” de comunicación personal, que supera el modelo tradicional judío (*cfr.* Mc 3, 21. 31–35).
- b. Y la multiplicación de un tipo de “riquezas” (casas / campos, *cfr.* 10, 22), entendidas en línea de propiedad, trabajo y consumo común, no porque llega el reino que lo resolverá todo sino para crear precisamente el reino.

En esa línea, nos había situado ya, de alguna forma, la experiencia más profunda de Gn 12,1–9, donde se dice que Abrahán lo dejaba todo para ponerse en camino hacia la tierra prometida de la nueva humanidad. El nuevo Abrahán, que es Cristo, nos invita así, a seguirle, ofreciéndonos una experiencia radical (centuplicada) de bienes y familia, de tierra y pueblo.

De esa forma, Jesús hace posible el surgimiento y disfrute de nuevos valores económicos y familiares (que son inseparables), con el ciento por uno de casas / campos, madres, hermanos, hermanas e hijos (*cfr.* Mc 3, 34–35: pues todo el que cumple la voluntad de mi padre es mi hermano, mi hermana y mi madre). Así pues, la renuncia (dejar un tipo egoísta de vida) se vuelve, por Jesús, principio multiplicación. No se trata de negar destruyendo lo que hay, sin más, sino de trasformarlo y recrearlo, de manera que los mismos bienes (casa, familia, campos) se convierten en valor más alto (ciento por uno), apareciendo, al mismo tiempo, como signo y esperanza de la vida eterna.

En este contexto, Jesús propone un principio económico de abundancia; con la ayuda de Dios, en desprendimiento generoso, el hombre puede salvarse en este mundo, alcanzando el ciento por uno de los bienes que han de ser de todos y abriendo así un camino hacia el futuro (recibiendo en plenitud la vida eterna). Esta es la más honda y verdadera conversión de la riqueza. Pedro y los suyos pensaban que los bienes de este mundo son inconvertibles, y por eso nadie se puede salvar. Jesús responde abriendo un camino de posesión compartida de los bienes en gesto de multiplicación de bienes (trabajo, comunión) y de familia.

Jesús ha vinculado bienes económicos (riqueza) y afectivos (familia) con un desprendimiento total que se vuelve principio de comunicación y de riqueza, pues allí, donde el hombre regala en gratuidad algo que tiene, recibe gratuitamente el ciento por uno, trabajando el campo, cuidando la casa, compartiendo la vida con cien madres, hermanos / as e hijos. El mismo regalo de la vida se vuelve así, espacio de abundancia. Jesús no quiere negación por negación sino negación para multiplicación.

Frente a la dinámica de exclusión y egoísmo de este mundo viejo, Jesús ha suscitado un camino de gratuidad que multiplica en amor familia y bienes. Allí, donde los hombres asumen ese camino, su vida se transforma, avanzando por lugares y experiencias de creatividad y gozo sorprendente, de manera que podemos hablar de una *recuperación o recreación comunitaria*. Los seguidores dejan la familia antigua con su riqueza particular para compartir otra familia (Iglesia) de personas y bienes, en apertura a los pobres (*cf.* 10, 21). Gratuitamente, dejan todo, pero más

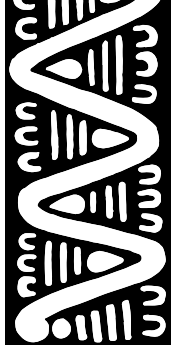
gratuitamente, lo recuperan en clave de multiplicación, pues el evangelio aplica a las relaciones familiares la dinámica de fondo de la sección de los panes (*cf.* Mc 6, 14–8, 26, y en especial 6, 35–44 y 8, 1–8).

- *En la base, sigue estando el principio de la donación y comunión de bienes.* Sin este principio de gratuidad, sin el don más hondo de la misión del reino (*cf.* Mc 6, 6–12), sin el desprendimiento radical de las riquezas que los creyentes ofrecen a los pobres, es decir, a todos los necesitados (sean o no cristianos), carece de sentido la familia mesiánica.
- *Pero ese mismo don de los bienes se vuelve principio de comunión.* Solo allí, donde los miembros de la comunidad ofrecen hacia fuera lo que tienen, pueden compartirlo al interior del grupo, recibiendo el ciento por uno de aquello que han dado, pues la pobreza (vivida como gratuidad) se vuelve principio de riqueza superior, de tipo espiritual y material. La Iglesia mesiánica se entiende así, como experiencia de comunión de familia, trabajo y bienes.

Este es el secreto, la Iglesia mesiánica sin victimismo ni pauperismo. Ciertamente, es necesario darlo todo, cada uno lo suyo, pero ese don es siembra de generosidad que permite recibir y disfrutar, en este mundo, el ciento por uno del grano sembrado, como sabe la parábola central de Marcos (*cf.* Mc 4, 8). Es evidente que Jesús ha sembrado reino en toda tierra (entre leprosos y publicanos, posesos y enfermos). Pero la misma simiente transforma esa

tierra y consigue, en el mundo, el ciento por uno de cosecha en abundancia.

La nueva comunión o Iglesia mesiánica (cien madres / hijos, hermanos / hermanas) aparece así, como campo de trabajo productivo y casa grande (espacio de familia: cien hermanos, madres, hijos) de todos los creyentes. Dentro de ella, los hombres pierden su poder patriarcalista (¡no se recuperan cien padres en el ciento por uno!), pero ganan humanidad mesiánica, integrados en el ámbito más amplio de relaciones horizontales (fraternidad) y verticales (madres / hijos). En ese contexto, la fidelidad dual de los esposos (*cfr.* 10, 1–12) recibe su sentido dentro del conjunto más extenso y gratificante de los cien familiares de la Iglesia, de manera que el matrimonio queda resituado dentro de ese ciento por uno de la comunidad de seguidores de Jesús.



NO PODÉIS SERVIR A DIOS Y A MAMMÓN (MT 6, 18–7, 11)

La economía de Jesús culmina en la oposición entre Dios, gratuidad creadora, y Mammón, un Dinero absolutizado que destruye no solo el buen trabajo sino la vida humana. Quedan en segundo plano otros ídolos menores (astros, imperios militares, fetiches e incluso ciertos hombres divinizados) y se eleva en el centro y culmen de la vida el ídolo supremo, el capital–mercado que todo lo compra y vende (Mt 6, 24 y Lc 16, 13). Mateo sitúa esa palabra en el centro de su gran catequesis eclesial del Sermón de la Montaña, de fondo económico, de tipo antropológico (Mt 6, 19–7, 11):

- a. *Dos tesoros* (Mt 6, 19–20). La *riqueza de este mundo* se corrompe (consumida por la polilla o carcoma) y es objeto de envidia (ladrones). Pero hay una *riqueza superior* que no se destruye ni suscita envidia.
- b. *Corazón y ojos limpios* (6, 21–23). Mirada y corazón se ensucian por deseo de riqueza; solo una nueva mirada permite entender la oposición entre Dios y la Mammón.

- c. *Dios y Mammón* (6, 24). Revelación de Dios, juicio central de la historia.
- b'. *Saber mirar y querer* (6, 25–34). Corazón y ojos limpios nos permiten penetrar en el misterio de Dios, que revela su rostro como gracia (principio del reino).
- a'. *Pedid y se os dará...* (7, 7–11). La riqueza divide a los hombres. Solo la gracia (riqueza compartida) les vincula, en un plano de palabra, de comunión gratuita, de petición y diálogo personal.¹

Para entender bien esa palabra, sería necesario situarla en el conjunto del Sermón de la Montaña (Mt 5–7), y en especial dentro de este gran pasaje que va de los dos tesoros (6, 19–20) a la experiencia más alta de la gratuidad abierta al don de la vida, entendida como “petición” y comunión personal. Pues bien, en ese contexto, allí donde el deseo (ojo malo) tiende a dominarlo todo, encarnándose en un tipo de dinero absoluto, surge Mammón, el anti-dios, la nulidad de un ser que no tiene consistencia, y sin embargo mata, es decir, lleva a la muerte. Este es el pecado diabólico, la serpiente de Gen 2–3, Señor falso, creador de una “Iglesia” que vive de matar, parásito de Dios, como ha formulado este pasaje económico central del Nuevo Testamento:

Nadie puede servir a dos señores / —Pues odiará
a uno y amará al otro. / —O se apegará a uno y

1. Estudio formal de Mt 6, 24 en Schulz, Siegfried. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Theologischer Verlag, Zürich, 1972, pp. 459–461; cfr. también Braun, Herbert. *Spatjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1957, tomo II, p.58 y ss.

despreciará a otro. / ¡No podéis servir a Dios y a Mammón! (Mt 6, 24; *cfr.* Lc 16, 13).

La verdadera realidad o señor que fundamenta y potencia nuestra vida es Dios, de manera que servirle es dejarse amar por él, en comunión, en gratuidad, en reino. Pero los hombres han creado frente a Dios al anti-dios, la más grande de sus creaturas, a quien Jesús llama Mammón, advirtiéndolo a sus discípulos (su Iglesia) que no pueden servirle junto a Dios. Servir se dice *douleuein*, que significa “hacerse esclavo de”: Quien se deja someter por el dinero no puede servir a Dios.

Como sabe la tradición judía, Dios es Uno y solo a él podemos servir con todo el corazón, con toda el alma, alcanzando así nuestra verdad (*cfr.* Dt 6, 4–6). Pues bien, lo opuesto a Dios, aquello que destruye y mata al hombre porque es “nada” (teniendo la apariencia de ser todo) es el dinero absolutizado, Mammón, principio y compendio de los poderes que el hombre ha creado, para servirse de ellos, pero que al fin pueden esclavizarle, pues son lo opuesto al Dios creador, amigo de los hombres.

1. *Lo contrario a Dios es un deseo absolutizado (producto de un mal ojo), que se expresa en forma de estructura objetiva de poder, que puede convertirse en principio de muerte, en una línea ideológica (mentira) y político / económica (opresión). Lo malo (opuesto a Dios) no es el mundo, ni un tipo de materia, ni el cuerpo, sino la expresión o materialización de eso que antes he llamado “mal ojo” objetivado, un deseo colectivo (contagioso) de tenerlo todo en clave de dinero, queriendo asegurar*

así, la vida en algo que queremos tener, pero que nos tiene. Ese mal (Mammón) no es algo que Dios haya creado sino que brota de la mala voluntad y el miedo de los hombres que quieren asegurar su vida en algo que ellos consideran importante, y que es solo un *ídolo* (*cfr.* Sab 13–15).

No es una creación positiva de Dios, pero tampoco es pura ficción, sino una realidad que nosotros mismos, los hombres, hemos fabricado, con la técnica y la ciencia, para dominar el mundo y así, comunicarnos. Por eso, en principio, el dinero en cuanto tal es bueno, tomado como medio de comunicación. El riesgo está en absolutizarlo, de manera que deje de ser medio al servicio de la relación entre los hombres y de un mejor uso de los recursos de la tierra, convirtiéndose en fin en sí mismo, ocupando, como dice Jesús, el lugar de Dios. Eso es lo que empezaba a suceder en su tiempo y lo que ahora (2018) ha culminado. En esa línea, hemos dado tanto poder al dinero, construido de forma colectiva, que al querer tenerlo (comerlo, en la línea del “pecado” de Gen 2–3), hemos terminado cayendo en sus manos, de manera que él mismo mata).

Mammón es aquel / aquello en que nosotros confiamos o creemos, después de haberlo creado, como si fuera garante de nuestra identidad, de manera que en él confiamos, y ante él nos inclinamos diciendo “amen, así sea”. Hemos sido nosotros los que hemos creado el dinero, pero lo hemos hecho de tal forma que, al descubrir su poder, lo hemos convertido en Dios (Mammón), corriendo así, el riesgo de quedar dominadas por su mismo poder y destruidos. Divinizado así,

Mammón no es un “ídolo” individual, sino colectivo, la expresión de un deseo “común” de posesión que nos une y nos enfrenta, de tal forma que pudiéramos hablar de una “anti-iglesia” de Mammón, la gran comunidad dividida y enfrentada, siempre en lucha, de los adoradores del dinero, como indicará de forma ejemplar el Apocalipsis.

En esa línea de Mammón, han de entenderse algunos de los relatos primordiales que hemos ido destacando en el Antiguo Testamento. Están ya en la línea de Mammón los sacrificios de Caín, como si con ellos pudiera comprar a Dios. Mammón es la violencia de los hombres del diluvio, que se piensan capaces de dominar el mundo por lo que hacen, pero quedan en manos del diluvio que provocan. Mammón es la Torre de Babel, en la que unos hombres quieren resguardarse, lo mismo que el Becerro de oro de Ex 32. Mammón es, en fin, todo aquello que el hombre construye con violencia para liberarse de la muerte sin poder lograrlo. En esa línea, desde la perspectiva de Jesús, Mmamón es el dinero (capital) absolutizado.²

2. El término *Mammón*, tomado del arameo popular del tiempo de Jesús, significa riqueza y, más en concreto, el Dios de la riqueza, que así aparece como divinizada. Es un término visual, imaginativo, para indicar que lo contrario a Dios no el poder en sentido militar o político, ni un tipo de entidad filosófica (el Dios malo, en contra del Dios bueno, de las tradiciones dualistas), ni un demonio mitológico sino el mismo Dinero concreto y absolutizado que domina a los hombres, como algo en lo que ellos confían. La etimología de la palabra (que aparece con doble mem en algunos textos extra-bíblicos: ממן), no es clara, y parece que debe entenderse en la línea de una “fe” perversa, que pervierte: creer en el dinero (lo que da crédito), en vez de creer en Dios. Jesús retoma así, desde su nueva perspectiva, en forma condensada,

2. *Mammón es el ídolo englobante* en el que Jesús recoge y engloba una larga tradición del Antiguo y Nuevo Testamento (cfr. Sab 13–15 y tentaciones diabólicas de Mt 4 y Lc 4: pan / capital, poder / dominio universal y milagro). Todos los signos de poder en los que el conjunto de la humanidad ha tendido a creer, para quedar al fin atrapada por ellos, se condensan en Mammón, que no es signo de ateísmo, sino de idolatría: la gran construcción que los hombres elevan en lugar (y a veces expresamente “en contra”) de Dios, como indicaba ya la torre-ciudad de Babel (Gen 11) y el Becerro de Oro (dinero) de Ex 32.

En esa línea, al identificar al anti-dios con Mammón y al condensarlo, de algún modo, en el dinero absolutizado, Jesús ha realizado una opción hermenéutica de incalculables consecuencias: lo que en plano de pecado une a los hombres no es un tipo de pura razón perversa o de pasión sexual, no es el ateísmo o irreligión, ni un poder abstracto sino el Capital / Mammón, un deseo

los dos impulsos básicos del hombre que son la *gratuidad en Sí* (Dios como tal, el padre de Jesús), y *el deseo objetivado y absoluto de poseer*, un deseo que no tiene realidad objetiva en sí sino que es producción del mal ojo humano. En esa línea, podemos afirmar que esa palabra Mammón deriva de mn (lo mismo que *μη*, *amén*) que significa confiar o “creer”. Mammón es aquello / aquel en quien se cree de un modo absoluto. Esta palabra sobre la oposición entre Dios y Mammón nos sitúa, por tanto, en el centro de la experiencia y teología de la “fe”, que Pablo ha desarrollado de un modo ejemplar, en Gal y Rom, trazando así para siempre la identidad radical del evangelio. Una primera aproximación del tema, con bibliografía básica en Van der Toorn, Karen; Beeking, Bob & Van der Horst, Pieter Willen. *Dictionary of deities and demons in the Bible*, Brill, Leiden, 1995, pp. 1012–1013.

objetivado en forma de dinero, como “aquel / aquello” en que creemos de un modo absoluto y mentiroso, en el mercado donde todo se compra / vende, nada se regala.

Este Mammón es un ídolo común, un tipo de poder / deseo objetivado, que puede camuflarse en ropajes de piedad o libertad, pero que acaba uniendo a los hombres en el mal, haciendo que se enfrenten unos con los otros. Los hombres que antaño se unieron “para fabricar” la torre de Babel o adorar el Becerro de Oro se vinculan en su tiempo (según Jesús) para fabricar a Mammón y adorarle, entregándose a sus cultos de tipo social o religioso, pensando que es allí donde se expresa la raíz de su existencia y su verdad divina, su salvación definitiva. En la línea de ese Mammón, se encuentra, según el evangelio, el mismo templo de Jerusalén, “hecho por manos humanas” (*kheitopoiêton*: Mc 14, 58), vinculado por tanto al dinero (*cf.* Mc 11, 15–19), como una construcción que ocupa el lugar de Dios, de manera que ya no creemos en él (Dios, gratuidad) sino en el poder del mismo templo objetivo (que tiene un fondo económico) en el que confiamos, pues “allí donde está tu tesoro está tu corazón” (*cf.* Mt 6, 21), tema que volveremos a encontrar en el discurso de Esteban en Hch 7 (*cf.* Mc 11, 15–17; Jer 7, 11). Griegos y romanos objetivaban sus deseos parciales en dioses. Filósofos y sabios posteriores han podido absolutizar sus ideas y deseos en formas ontológicas. Pues bien, al fondo de esos dioses ideas se encuentra Mammón, entronizado como ídolo absoluto (que puede camuflarse en el

mismo templo de Jerusalén), un poder que une a los hombres en el mal, llevándoles a la muerte.³

3. *El descubrimiento del carácter antidivino de la Mammón tiene rasgos de revelación invertida.* No se logra con discursos conceptuales o teorías cósmicas que siguen inscritas en un lenguaje de ley o talió, que se manifiesta en la dinámica del mismo Mammón, equivalencia racional o monetaria del deseo, en un mercado universal, donde al fin se diviniza el deseo, objetivado en forma de “tesoro”, como ha descubierto Pablo en Rom 13, 9, cuando dice, en forma absoluta, “no desearás” (pues Dios no es deseo sino experiencia de gratuidad). Solo se conoce el carácter anti-divino de Mammón allí, donde ha venido a revelarse el verdadero Dios como poder de gratuidad y principio de amor que fundamenta de manera amorosa la existencia de los hombres, pues lo opuesto a ese Dios de gratuidad es, precisamente, Mammón, el Dios falso del mundo. Eso es lo que Jesús ha comprendido al descubrir al padre de la gracia, al comprender, de un modo vital, que lo contrario a Dios (a quien se descubre en fe y

3. Cfr. F. Hauck. “Mamona”, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, VII, Kohlhammer, Stuttgart, 1933–1969, V, pp. 390–392; Schelkle, Karl Hermann. *Teología del Nuevo Testamento* III, Moral, Barcelona, 1975, pp. 433–446; Schrage, Wolfgang. *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 127–137; Schnackenburg, Rudolf. *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona, 1989, pp. 160–169. Este mensaje de Jesús es tan radical que este texto ha tenido poco eco en el cristianismo primitivo. Ev Tom 47a lo cita, pero de un modo formal (sin asumir su contenido económico); solo 2 Clem 6, 1 parece hacerlo.

se actualiza en amor gratuito) es Mammón, aquel a quien hemos creado y en quien creemos de manera falsa, entregándole nuestra vida, sin saber que se trata de un poder “imaginario” que, al fin, nos destruye, Satán, principio de pecado.

Contemplando a Dios padre de los hombres, Jesús ha comprendido que lo contrario a su gracia, al Dios en quien podemos confiar (Shema: Dt 6, 5–6) es Mammón, a quien servimos creyendo falsamente que nos puede salvar, el Dios a quien damos la vida, uniéndonos en torno a él como Iglesia económica perversa. En esa línea, lo malo de Mammón no es que sea simplemente malo en sí mismo sino que convierte en malo un dinero que podía haber sido signo de gratuidad y comunicación entre los hombres.

Ciertamente, en su base, Mammón puede concedernos un poder que nos permiten comprar y vender, y hacer muchas cosas, casi todas las que pueden hacerse en este mundo y eso, en principio, es bueno. Pero, al fin, convertidos en poder supremo, los mismos bienes de Mammón pueden destruir el equilibrio del mundo (peligro ecológico) y nuestra propia realidad, como vivientes de gracia. Eso que Jesús supo y dijo en su tiempo, resulta más claro en el nuestro, cuando culmina el ciclo que entonces comenzaba de monetarización de la realidad, que tiende a convertirlo todo en Mammón, objeto de compra-venta, en un mercado en el que podemos acabar vendiendo lo que nosotros mismos somos, quedando cautivados por su fuerza. Ciertamente, lo contrario a Dios no es el mero dinero como símbolo de un valor de cambio, como medio

para realizar intercambios económicos al servicio de la vida (y en especial de los pobres), sino el dinero convertido en capital Absoluto de mercado, donde todo se compra y vende, como veremos al tratar del Apocalipsis.

4. *De esa forma, se vinculan, por antítesis, el Dios que se da a sí mismo como amor y Mammón, inventado por los hombres por signo de puro interés (egoísmo).* Dios es padre creador, es vida que se regala y comparte. Mammón, en cambio, es dinero creado para intercambio de bienes y valores, que de tal forma se absolutiza y se vuelve “realidad en sí”, que termina devorando a los hombres, como el dragón de Ap 12.

Dios nos hace libres para que podamos realizarnos de manera autónoma, como seres de amor, que nos vinculamos intercambiando bienes y valores (simbolizados por el dinero entendido como signo de comunicación). Pero, en un momento dado, podemos valorar de tal forma ese “dinero”, que dejamos de verlo como signo de intercambio de bienes (de comunicación económica) y lo convertimos en objeto de nuestro más hondo deseo, aquel / aquello en quien creemos, a quien damos nuestra vida, el Dios falso en cuyas manos terminamos siendo todos esclavos.

De esa forma, el dinero, hecho para ayuda mutua, se convierte en *Mammón* que nos posee (diablo), de tal manera que, en vez de servirnos de él, nos convertimos en servidores suyos, en un mercado sin humanidad, donde vale más el que más tiene, pero de tal forma, que al final todos acaban (acabamos) siendo esclavos del

mismo mercado, convertido en una especie de “Iglesia” para la perdición. Dios nos ama de manera personal y de esa forma “nos sirve” (es nuestro servidor, en el sentido más hondo de la palabra). Por el contrario, el *dinero* hecho Mammón parece empezar a servirnos, pero de tal forma, que al fin somos nosotros los que tenemos que servirlo, *haciéndonos sus esclavos* en una “Iglesia” o mercado de muerte.⁴

5. *Lo opuesto al “Dios Uno” del Shema (Dt 6) es Mammón, “Capital Uno”,* que se impone a través del único mercado mundial, entendido como “Iglesia falsa” donde nada se comparte sino que todo se compra y vende. Dios es aquel que crea (da la vida y resucita en Cristo: Rom 4, 19–24). Mammón, en cambio, no crea nada verdadero sino que todo lo acaba convirtiendo en mercancía, compra-venta, de manera que cada cosa se mide (se valora y / o distinguen) por el dinero, entendido como juez de todo lo que existe. Los hombres ya no valen por lo que son, ni por el amor por el que se relacionan sino que acaban siendo esclavos de Mammón, que les utiliza y destruye.

4. El sentido de este Mammón de Jesús ha sido desarrollada de forma clarividente por Pablo, cuando habla de la Ley, como aquello que nos domina y al fin nos destruye, en contra de la fe, que es la confianza radical en Dios (y en otras personas). En esa línea, podemos y debemos decir que Dios es aquello (aquel) que se opone como gracia creadora y principio de vida al egoísmo del dinero hecho Mammón, revelando, al fin, la verdad del *shema* o confesión central del monoteísmo israelita “Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es un Dios único; amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón [...]” (Dt 6, 4–6; *cf.* Mc 12, 29–30).

Entendido así, Mammón no es el signo de un nuevo politeísmo, como algunos dicen, sino el ídolo base de un monoteísmo radical, pero invertido. No pasamos del único Dios a los muchos dioses sino del Dios Único de la gracia (que todo lo crea, impulsa y plenifica) al Mammón único y universal del puro “interés y deseo” egoísta, ante quien cesa el valor de las personas, pues todo se compra y vende al fin para la muerte. Este es el Dinero–Mammón que mata a las personas en el altar de su insaciable “necesidad” de tener, en contra del Dios que da vida, en gratuidad.

En esa línea, si queremos conocer a Dios, no podemos buscarle solo dentro para interpretarle en claves de emoción o sentimiento interno, ni le podemos definir por las ideas. Conocer a Dios implica descubrir y potenciar un tipo de vida y comunión interhumana que se opone a los modelos imperantes del dinero (capital), en un mundo donde todo se produce y vende por dinero. El verdadero Dios es gracia, y comunión gratuita entre los hombres. Frente al deseo de poder universal de Mammón (que lo hace y vende todo por interés / dinero), el evangelio presenta a Dios como gracia creadora, que se expresa en el amor gratuito entre los hombres. Dios se define (se revela), según eso, como fuente y diálogo de amor gratuito entre todas las personas (*cfr.* 1 Cor 13).

6. *Conocer a Dios es vivir y crear en gratuidad.* En contra de Mammón, que se opone a la gracia y que quiere dominarlo todo por la fuerza para al fin destruirlo,

Dios es vida que se regala y comparte, haciendo que exista humanidad, por gracia, a partir de los más pobres y pequeños. En contra de ese Dios, ciertos poderes de este mundo (pan y circo, afán de placer y deseo de poder...) acaban por centrarse en Mammón que así viene a presentarse como esencia y verdad (¡mentira!) universal, capaz de construir torres de Babel, inmensos edificios de falsa seguridad, que al fin nos acaban destruyendo y se destruyen, en manos del orín y la polilla (del tiempo que pasa) o de los ladrones (la violencia mutua: *cfr.* Mt 6, 19–21). Como vengo diciendo, en contra de Mammón, Dios es aquel que crea gratuitamente vida, aquel que no se compra ni venda (no es dinero), siendo, sin embargo, el principio y fuente de todo lo que existe, gracia creadora.

Esta es la verdad de fondo del mensaje de Jesús, que define a Dios como lo puesto a Mammón. De un modo consecuente, el Dios de Jesús ama a los pobres y desde ellos quiere crear el reino de gratuidad (es decir, en Dios). Por el contrario, Mammón, en sí mismo, solo puede edificar una torre-ciudad de egoísmo y violencia. Lógicamente, Mammón “fabrica” pobres: suscita la desigualdad entre los hombres, en proceso de enfrentamiento que lleva a la ilusión y opresión de los perdedores. En esa línea, el sistema de Mammón acaba esclavizando a todos, pues les hace esclavos del proceso económico de producción y distribución de

bienes, para destruirlos al fin, en un mismo proceso de muerte.⁵

7. *A modo de conclusión, podemos afirmar que la “Iglesia” o comunidad de Mamón* ha de entenderse como humanidad unida bajo el signo y adoración del dinero, una humanidad donde solo importa el tener para poder, en forma económica, política y / o religiosa. Esa Iglesia del dinero es la ciudad diabólica, contraria a la de Dios, tal como la había presentado San Agustín, desde su perspectiva, en *La Ciudad de Dios*, obra que ahora puede y debe interpretarse desde la oposición entre las dos ciudades, una centrada en la gracia de la vida (en el amor mutuo entre los hombres) y la otra en el poder del dinero, entendido como principio de opresión y destrucción para los hombres.

En ese sentido, la Iglesia verdadera, como iré mostrando en lo que sigue, es la comunidad de los que adoran al Dios de la gracia, revelado en Jesús, y se vuelven ellos mismos gracia, compartiendo, de un modo generoso, los bienes, a partir de los excluidos y los pobres, utilizando todos los medios (incluido el dinero) al servicio de la vida. Esta es una Iglesia que se viene revelando

5. He desarrollado el tema en *Dios es palabra. Teodicea cristiana*. Sal Terrae, Santander, 2004. Cfr. Hinkelammert, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Departamento Ecuménico de Investigadores, San José de Costa Rica, 1995; Sánchez Rubio, David. *Crítica de la razón utópica*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2002; Sung Mo, Jung. *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Santander, 1999; Petrella, Ricardo. “Le Dieu du capital mondial”, en *Où va Dieu?*, núm.1, pp. 189–204. Universidad de Bruselas, Bruselas, 1999.

desde el principio de los tiempos, pero que ha sido convocada y reunida de un modo especial por Jesús, el crucificado, amigo de los pobres y excluidos, que ha querido y sigue queriendo reunirlos en un reino de gratuidad, abierto a todos los hombres y mujeres de la tierra.

Esta Iglesia, entendida como ciudad de Dios se expresa de un modo privilegiado (pero no único) en la comunidad concreta de los seguidores de Jesús, que asumen su movimiento de búsqueda de reino, confesándole como aquel a quien Dios ha resucitado de la muerte y que dirige a sus seguidores por el camino del reino. Ciertamente, esa Iglesia de la gratuidad puede y debe expresarse en la comunidad histórica de los seguidores de Jesús, según el evangelio, pero ella supera los límites puramente confesionales de las iglesias establecidas, no para negarlas sino para potenciarlas.

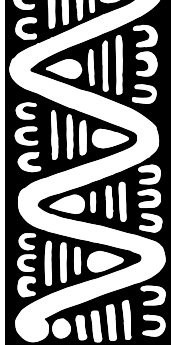
Desde ese fondo, como opuesto a Mammón, *Dios aparece como gracia* y, en esa línea, debemos destacar, al mismo tiempo, que *el hombre, amado por Dios, es también gracia*. Un sistema de mercado económico o social, dominado por Mammón, termina esclavizando y matando a los hombres. Por el contrario, el camino de Dios les capacita para vivir y crear vida, porque en su verdad más honda ellos son comunidad de gracia. Nacen por regalo de amor (no por negocio) y solo regalando y compartiendo amor, que es vida, puede realizarse humanamente, como *Iglesia*. Desde ese fondo, por oposición, Jesús ha interpretado a Mammón como enemigo de la gracia, fundador y centro de eso que

podemos llamar *Anti-Iglesia*, conforme a la visión del Apocalipsis, con la que terminará este libro.

Frente a todo idealismo, más o menos religioso, propio de seres ociosos y ricos, alimentados por siervos o esclavos, Jesús entiende al hombre desde su verdad real, en clave económica, diciendo que no es posible una armonía entre Dios y Mammón, entre la gratuidad de la vida que crea comunión y el poder de un dinero absolutizado que lleva a la violencia y mata.

Este enfrentamiento entre Dios y Mammón explicará toda la vida de Jesús y, de un modo especial, su muerte, condenado por los poderes del templo de Jerusalén, hecho por manos humanas (Mc 14, 58) y vinculado por tanto al dinero (*cfr.* Mc 11, 15–19), en la línea de la torre de Babel y del becerro de oro (Ex 32), a cuyo círculo de poder pertenece el mismo templo, como pondrá de relieve Esteban, el primer cristiano radical, según Hch 7. También forma parte de Mammón un imperio como Roma, donde todo se conquista con violencia y se compra–vende por dinero, incluidos cuerpos y almas de hombres (Ap 18, 13).

II. TEMAS DE EVANGELIO



LA VIDA ES DON, UN MISMO SALARIO PARA TODOS (MT 20, 1–16)

Desde ese fondo de oposición entre Dios y Mammón, se entiende la parábola de los trabajadores de la viña, que nos lleva de un sistema de retribución salarial, el cual se formula y establece, según ley, (por méritos y aportaciones de cada uno, dentro de un mercado de trabajo, controlado por los más ricos), a un modelo de gratuidad y comunicación personal, donde cada uno aporta lo que puede y recibe lo que necesita para vivir él y su familia (un denario).

El texto ratifica, de esa forma, este paso de un sistema de retribución salarial, por ley (¡te pagaré lo que sea justo: *to dikaion*, Mt 20, 5), según la aportación de cada uno, a un modelo de gratuidad y comunicación personal, donde el “amo” (señor de casa) paga (da) a los últimos lo mismo que a los primeros, gratuitamente, porque es bueno (*agathos*: Mt 20, 15). Así, esta parábola emplea un lenguaje salarial (pagar lo justo) para superar el salario, en línea de gratuidad y de comunión (de lo que es bueno):

El Reino de los Cielos se parece a un dueño de casa que al amanecer (hora de prima) salió a contratar jornaleros para su viña. Después de ajustarse con ellos en un denario por jornada, los mandó a la viña. Salió otra vez a media mañana (hora de tercia), vio a otros que estaban en la plaza sin trabajo, y les dijo: Id también vosotros a mi viña, y os pagaré lo debido. Ellos fueron. Salió de nuevo hacia mediodía y a media tarde (hora de sexta, hora de nona) e hizo lo mismo. Salió al caer la tarde (hora undécima) y encontró a otros, parados, y les dijo: ¿Cómo es que estáis aquí el día entero sin trabajar? Le respondieron: Nadie nos ha contratado. Él les dijo: Id también vosotros a mi viña. Cuando oscureció, el dueño de la viña dijo al administrador: Llama a los jornaleros y págales el jornal, empezando por los últimos y acabando por los primeros. Vinieron los del atardecer (hora undécima) y recibieron un denario cada uno. Cuando llegaron los primeros pensaban que recibirían más, pero ellos también recibieron un denario cada uno. Y recibiendo (el denario) se pusieron a protestar contra el amo, diciendo: Estos últimos han trabajado solo una hora, y los has tratado igual que a nosotros, que hemos aguantado el peso del día y el calor. Él replicó a uno de ellos: Amigo, no te hago ninguna injusticia. ¿No nos ajustamos en un denario? Toma lo tuyo y vete, pues yo quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿O no puedo hacer yo con

mis cosas lo que quiero? ¿O será malo tu ojo porque yo soy bueno? (Mt 20, 1–15).¹

Esta parábola presenta a Dios (al amo) como aquel que nos hace pasar no solo de un sistema salarial corrupto (con diferencias inmensas de sueldo que pueden llegar al mil por uno) a uno justo sino de un sistema proporcional “justo” (los que han trabajado doce horas han de cobrar más que los de media hora) a un sistema humano de gratuidad, donde trabajar es un gozo creador (cada uno según sus posibilidades) y recibir el salario es una gracia (a cada uno según sus necesidades, no según lo producido).

Este pasaje nos hace pasar del salario (justicia) a la gracia de la comunión. Algo de esto han sabido y querido muchos grupos humanos antiguos, lo mismo que millones de familias y grupos religiosos en los que se comparte en amor trabajo y sueldo, en un contexto de comunión personal (cada uno hace lo que puede, a cada uno se le da lo que necesita), no de “talión” salarial (ojo por ojo...). Esto lo han sabido los grandes socialistas utópicos del siglo XIX, quizá mejor que la misma DSI (un tipo de Doctrina Social de la Iglesia) más centrada en “lo justo” de la primera

1. Cfr. Aleixandre, Dolores. *Mujeres de la hora undécima*, Sal Terrae, Santander, 1991; Derrett, J. Duncan. “Workers in the vineyard: a parable of Jesus”, en *Journal of Jewish studies*, vol.25, núm.1, 1974, pp. 64–91; Orbe, Antonio. *Parábolas evangélicas en San Ireneo I*, La editorial católica, Madrid, 1972, pp. 411–460; De Ru, Gerrit. “Conception of reward in the teaching of Jesus”, en *Novum Testamentum*, vol.8, núm.2, 1966, pp. 202–222; Theobald, McKenna. “Die Arbeiter im Weinberg” (Mt 20,1–16), en Mieth, Dietmar (ed.), *Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft*, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1992, pp. 107–127.

propuesta del amo en Mt 20, 4 que en “lo bueno” (el amor bueno) del final (20, 15).

Mateo empieza a contar la parábola en perspectiva eclesial, y así, distingue entre judeo-cristianos que vienen trabajando desde tiempo antiguo y pagano-cristianos que empiezan a trabajar más tarde en la viña de la nueva humanidad, pero al final, le da un sentido universal, mostrando que lo que importa es el valor del hombre (de cada ser humano), de forma que todos han de recibir lo que necesitan para vivir (un denario), poniendo así, como clave, la necesidad del hombre por encima de un tipo de ley de mercado.

El texto empieza evocando cinco grupos de contratados: al amanecer, a la hora tercia, sexta, nona, y finalmente a la caída de la tarde, pero en el momento del desenlace, solo habla de dos grupos: los del amanecer (hora de prima) y los del final (hora undécima), cuando solo quedaban breves momentos de faena. Pues bien, en contra de las normas laborales, (de lo que en un sentido es justo), todos reciben el mismo salario, que es la vida. Los de la prima parecen judíos, que han estado en la viña desde muy antiguo, y que se sienten injustamente tratados porque el dueño no les paga un sueldo más alto. Los del final parecen pagano-cristianos, pero todos reciben lo mismo, no una “paga” sino el don de la vida.

Leída así, esta parábola nos lleva más allá del plano salarial y del mercado al de las relaciones humanas, pues no es el hombre para el mercado sino el mercado y el trabajo (con el capital) para el hombre. Esta parábola condena de raíz un sistema salarial establecido que distingue y clasifica a los hombres según sus trabajos, haciéndoles dependen-

tes del sistema y del dinero, para situarnos ante un nivel de gratuidad o, mejor dicho, de humanidad. Estamos tan acostumbrados a leerla en un contexto espiritualista que no advertimos su poder de transformación social. Ella no habla de “salarios del alma”, en un sentido intimista, sino de jornales o salarios reales por trabajos en la “viña”, bajo el sol duro de la vida.

Esta parábola nos lleva cerca de un modelo “tribal” de trabajos y pagas comunes, antes de la división capitalista, y ella ha sido mejor entendida, en general, por algunos programas del socialismo utópico del siglo XIX que por muchas instituciones cristianas. Cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades (y las de su familia, que eso significa el denario). En esa línea, se había situado un tipo “de caridad parroquial” que se ofrecía a ciertos pobres de Inglaterra en el siglo XVIII (o la pensión que algunas sociedades ofrecen a los inválidos). Evidentemente, en un plano puramente legal (capitalista) esta parábola es injusta, pero abre un camino de humanidad fraterna por encima del sistema salarial.²

2. Mateo empieza asumiendo el sistema salarial, pero a fin de superarlo en una línea que había destacado poderosamente Pablo, cuando interpretaba la experiencia mesiánica como puro don de Dios, el cual se recibe y se cultiva en la fe, superando el plano de la división entre judíos y gentiles (*cf.* Rom 3, 1–3; 9, 1–5). Pues bien, aquí no estamos ante una pura salvación interior por fe sino ante el don de la vida (salario), que ha de ofrecerse por igual (por gracia) a todos los trabajadores. Sobre el trasfondo económico del tema, *cf.* Durckheim, Émile. *La división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires, 1973; Polanyi, Karl. *La Gran Transformación*, Farrar & Rinehart, Inc., Nueva York / Toronto, 1944. En un sentido, esta parábola va en contra de una Iglesia establecida (de tipo quizá judeo-cristiano), que no quiere que las nuevas Iglesias (de paganos o judeo-cristianos con paganos)

El mercado salarial (en línea de talión) mide la recompensa por las horas y calidad del trabajo (en línea de sistema, donde un tipo de trabajo y capital importan más que el hombre). En contra de eso, esta parábola destaca el valor del ser humano, de manera que todos los trabajos están al servicio de la humanidad en cuanto tal. De esa manera, supera la distinción de unos trabajos y otros (de judíos y gentiles; de primera y última hora, de blancos y negros, nacionales y extranjeros).

Lo anterior significa que la división laboral (la diversidad de los trabajos) no es para ganar menos o más sino para que cada uno exprese y realice lo que sabe y lo que puede al servicio de los demás, de forma que todos reciban, un “denario”, el equivalente al pan nuestro de cada día (*cf.* Padrenuestro: Mt 6, 11). Los trabajadores de la primera hora han calculado el jornal en términos de mercado; pero, con gran escándalo, el amo paga a todos un jornal de “humanidad”, un denario.

Esta parábola nos sitúa así, ante un universo de gratuidad, según el cual cada uno trabaja ante todo por expresar sus capacidades, por el gozo de ser y compartir, para enriquecer la vida de los otros, no por salario sino por gracia, como la madre por el hijo, como el amigo por el amigo. Lógicamente, al superar el trabajo por salario supera

tengan sus mismos derechos y su misma libertad mesiánica, como si siglos de buen judaísmo no hubieran valido para nada. En contra de eso, el Jesús de Mateo defiende a los “trabajadores de la última hora”, en general, los pagano-cristianos. Leída desde la actualidad, esta parábola puede entenderse como crítica contra creyentes o comunidades que se piensan superiores, con más méritos que otros, y también como crítica contra una Iglesia que parece haberse convertido en una sociedad jerarquizada con trabajos superiores.

también la diferencia de salarios según los trabajos, pues cada uno recibe lo que necesita para vivir, un denario. Se podrá decir, sin duda, que un “denario” de judeo-cristiano no es igual que uno de pagano-cristiano, que uno de ministro o banquero no es igual que uno de peón. Es claro, pero no se trata de más o menos en cantidad sino en necesidad de vivir, en un contexto de gratuidad básica, donde lo que importa son las personas.

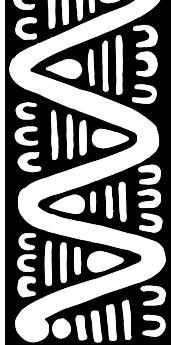
En esa línea, Jesús nos lleva de un sistema salarial (donde lo que importa es el dinero) a un espacio abierto de humanidad. En ese contexto se añade que “los últimos son los primeros” (Mt 20, 16). Ciertamente, en un sentido nadie tiene ventaja sobre nadie. Pero en otro sentido, Mateo ha destacado la importancia de los niños y pequeños (Mt 18, 1–14; 19, 13–14) y de aquellos que lo dejan y dan todo por los pobres; en esa línea, se dice que los últimos (los que no pueden imponerse sobre los demás) serán los primeros (*cfr.* también 19, 30).

- *En un primer plano, esta parábola va en contra de una Iglesia establecida* (de tipo quizá judeo-cristiano), que se opone a que las nuevas Iglesias (de paganos o judeo-cristianos con paganos) tengan sus mismos derechos y su misma libertad mesiánica, como si siglos de buen judaísmo no les hubieran dado ninguna ventaja. En contra de eso, el Jesús de Mateo, que ha defendido la autoridad de los niños y pequeños, defiende aquí el derecho y rectitud cristiana de los “trabajadores de última hora”, los pagano-cristianos, pero abriendo así, desde la Iglesia, un amplio horizonte de comunicación

donde importan las personas, no el lugar del (o en el) que vienen.

- *En otro plano, esta parábola eleva también su crítica* en contra de una sociedad mercantilizada (que pone los salarios por encima de las personas), en contra de lo que diría Jesús; no son las personas para los salarios sino los salarios para las personas. Ciertamente, la aplicación económica y social de esta parábola no es fácil, no solo por la complejidad de las redes económicas sino porque un sistema de “igualdad salarial” para todo puede destruir el estímulo y creatividad de las personas. Pero ella debe elevar su mensaje como protesta social contra un sistema salarial que acaba siendo opresor, poniendo de relieve el valor creador del trabajo de cada uno y de la vida de todos.

En ese fondo, desde la raíz del evangelio, esta parábola nos hace pasar del mero salario justo (por horas o por tipos de trabajo, en un lugar o en otro, según la preparación de cada uno) a un orden “supra-salarial” donde lo que importa es el valor de cada persona, con su “denario”, es decir, con lo que necesita para vivir, él y su familia, en clave personal y comunitaria. Esta superación del sistema salarial constituye uno de los principios y metas de la economía evangélica.



INVITADOS AL BANQUETE. COMPRADORES Y MERCADERES NO ENTRARÁN EN EL REINO (Lc 14, 16–24)

Esta parábola entiende el reino como banquete de bodas o cena que Dios ha querido preparar y ofrecer, gratuitamente, a los hombres (sus huéspedes), pero que ellos han rechazado para ocuparse de sus asuntos y afanes particulares. El tema parece originario del Q (*cf.* Mt 22, 1–10), pero hay grandes diferencias entre Lucas (que puede ofrecer el texto más antiguo) y Mateo (que ha debido elaborarlo más) y no podemos precisar su contenido original.

Por otra parte, EvTom ofrece un paralelo interesantísimo, con posibles elementos antiguos y con un final sorprendente (“los comerciantes y mercaderes no entrarán en los lugares de mi Padre”), que recoge y reformula, de manera extrema, un tema que hallamos latente en el mismo Lucas: un tipo de comercio al servicio del dinero (y no de las personas) va en contra de Dios y su evangelio (véase la tabla 5.1).

Varios lugares del Antiguo Testamento y de la tradición apocalíptica presentan el banquete como signo del reino

Tabla 5.1 Parábola de los invitados

Mt 22, 1–10: El reino de los cielos se parece a un rey que celebraba la boda de su hijo. Mandó criados para que avisaran a los convidados a la boda, pero no quisieron ir. Volvió a mandar criados, encargándoles que les dijeran: Tengo preparado el banquete, he matado terneros y reses cebadas, y todo está a punto. Venid a la boda. Los convidados no hicieron caso; uno se marchó a sus tierras, otro a sus negocios; los demás les echaron mano a los criados y los maltrataron hasta matarlos. El rey montó en cólera, envió sus tropas, que acabaron con aquellos asesinos y prendieron fuego a la ciudad. Luego	Lc 14, 16–24: Un hombre dio una gran cena y convidó a muchos; a la hora de la cena envió a su siervo a decir a los invitados: Venid, que ya está todo preparado. Pero todos a una empezaron a excusarse. El primero le dijo: “He comprado un campo y tengo que ir a verlo; te ruego me dispenses”. 19 Y otro dijo: “He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlas; te ruego me dispenses”. 20 Otro dijo: “Me he casado, y por eso no puedo ir”. 21 Regresó el siervo y se lo contó a su señor. Entonces, airado el dueño de la casa, dijo a su siervo: “Sal en seguida a las plazas y calles de la ciudad, y haz entrar	EvTom 64: Jesús ha dicho: Una persona tenía huéspedes. Y cuando había preparado el banquete, envió a su esclavo para convidar a los huéspedes. Fue al primero, le dice: Te convida mi amo. Respondió: Tengo unos negocios con unos mercaderes, vienen a mí por la tarde, iré para colocar mis órdenes con ellos, ruego ser excusado del banquete. Fue a otro, le dice: Mi amo te ha convidado. Le respondió: He comprado una casa y me exigen por un día, no tendré tiempo libre. Vino a otro, le dice: Mi amo te convida. Le respondió: Mi compañero va a casarse y tengo que preparar un festín, no podré venir, ruego ser excusado del banquete.
--	--	--

Tabla 5.1 Parábola de los invitados (continuación)

dijo a sus criados: La boda está preparada, pero los convidados no se la merecían. Id ahora a los cruces de los caminos, y a todos los que encontréis, convidadlos a la boda. Los criados salieron a los caminos y reunieron a todos los que encontraron, malos y buenos. La sala del banquete se llenó de comensales.	aquí a los pobres y lisiados, y ciegos y cojos”. 22 Dijo el siervo: “Señor, se ha hecho lo que mandaste, y todavía hay sitio”. 23 Dijo el señor al siervo: “Sal a los caminos y cercas, y obliga a entrar hasta que se llene mi casa”. 24 Porque os digo que ninguno de aquellos invitados probará mi cena.	Fue a otro, le dice: Mi amo te convida. Le respondió: He comprado una finca, voy a cobrar el alquiler, no podré venir, ruego ser excusado. Vino el esclavo, dijo a su amo: Los que has convidado al banquete se han excusado a sí mismos. Dijo el amo a su esclavo: Sal a los caminos, trae a quienes quiera que encuentres, para que cenén. Y él ha dicho: Comerciantes y mercaderes no entrarán en los lugares de mi Padre.
---	---	---

de Dios (culminación escatológica). Un texto a menudo evocado es Is 25, 5–10: “El Señor de los ejércitos prepara en el Monte Sión un festín de manjares succulentos, aniquilando allí a la muerte”. También suele citarse Zac 9, 17: “¡Qué espléndido será, qué hermoso! El trigo hará florecer a los jóvenes, el mosto a las doncellas!”.¹ Ese banquete se

1. He desarrollado el tema en *Fiesta del pan, Fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella, 2000.

sitúa sobre el Monte Sion, que Is 2, 1–5 presentaba como lugar de reconciliación universal (¿de las espadas forjarán arados!).²

Versión de Mateo y Lucas. Esta parábola contiene un recuerdo original de Jesús, que puede y debe situarse en el contexto de su misión, quizá en su ascenso a Jerusalén, tras haber culminado (¿con fracaso?) su mensaje en Galilea, con el recuerdo de la misión y llamada que Dios había realizado a través de los profetas. Así lo ha destacado Lucas, situándola en el contexto general de la llamada de Jesús, sin referencia al rechazo de los sacerdotes y escribas, y sin juicio sobre Jerusalén. Él mantiene así, el carácter parabólico del texto, poniendo de relieve tres grandes trabajos y riquezas: la compra de un campo (tierra), de unos bueyes (trabajo agrícola) y matrimonio (me he casado).

Significativamente, esas ocupaciones o riquezas son las que dispensan al israelita de alistarse en la guerra (*cf.*

2. En esa línea, avanzan las Parábolas de Henoc (1 Hen 37–71), del tiempo de Jesús, cuando hablan de un banquete del hijo del hombre como salvador escatológico: “Dios habitará con ellos; morarán y comerán con este Hijo del hombre, se acostarán y se levantarán por los siglos” (1 Hen 62, 7–14). También otros libros tardíos de la apocalíptica (Ap. de Baruc, 4º Esdras), escritos a finales del I d.C., siguen destacando la abundancia del banquete final (*cf.* ApBar 29, 5–8). Ese símbolo se encuentra en el centro del mensaje y vida de Jesús, como indican las multiplicaciones (Mt 14, 15–21; 15, 32–38; *cf.* Jn 6, 1–5), que la tradición cristiana ha presentado con rasgos pascales y eclesiales, aunque es evidente que, en su fondo, late un recuerdo histórico vinculado a las comidas de Jesús con pecadores y excluidos, invitándoles al reino (*cf.* Mt 11, 19). Mateo sabe que el banquete ha de ser universal, abierto a todos, superando los sacrificios del templo de Jerusalén, y los convites rituales (puros) de grupos separados, como los fariseos (*haburot*) y esenios de Qumrán (*cf.* Mt 8, 11–12).

Dt 20 5–7; 24, 5). No se trata, pues, de pequeños valores sino de aquellos que marcan la vida del hombre en el mundo (teniendo incluso más importancia que la guerra en defensa del pueblo). Pues bien, a pesar de ello, quien ha sido llamado al banquete, aunque estuviera exento de la guerra, ha de abandonar todo lo que tiene y hace, para recibir la riqueza de Dios que es el reino. Ningún otro valor, ni casa (matrimonio), ni campo, ni bueyes (trabajo) puede compararse con el reino. Situadas frente al banquete de Dios, las riquezas de la vida son (como) nada, y deben superarse por el reino.

Entendida así, esta parábola, tal como ha sido expuesta de manera armónica por Lucas (tres excusas, dos envíos) tiene un hondo carácter económico y debe entenderse en un sentido “muy material” (es necesario dejar todo o ponerlo al servicio del reino).

Mateo, en cambio, la convierte en una alegoría, dirigida primero a los invitados de origen judío y luego, a todos los pueblos (misión universal), con un tinte apocalíptico, que incluye la más dura amenaza contra aquellos que han rehusado la llamada en el judaísmo (22, 7: destrucción de Jerusalén) y para aquellos que aceptándola (cristianos) no se mantienen fieles a la nueva vestidura del banquete (añadido eclesial de Mt 22, 11–14). Mateo no concreta y distingue narrativamente los tres motivos del rechazo que aparecían en Lucas (campo, bueyes / negocio, matrimonio) sino que solo evoca dos y los presente unidos: unos marcharon a su propio campo (*agron*), otros a su negocio o riqueza (*emporia*: Mt 22, 5).

Esta parábola (convertida por Mateo en alegoría del banquete / riqueza de Dios) sorprende por su gratuidad.

El hombre / rey invita a los hombres y mujeres a su fiesta (fiesta de su hijo) y no impone ninguna obligación a los llamados. Simplemente quiere honrarles, pidiéndoles que compartan su alegría, aunque corre el riesgo de ser rechazado, por motivos de tipo social y económico (campo, bueyes, matrimonio) más que religioso. Los invitados no aceptan la llamada porque están ocupados en sus campos y negocios, en problemas de trabajo y dinero, como Mateo ha supuesto desde 19, 16 ss (joven rico) y 6, 24 (Mammón), y como Lucas ha venido mostrando en todo su evangelio.

Evangelio de Tomas. En ese contexto, sorprende la riqueza y frescura de la versión de EvTomás 34, que vuelve a emplear un lenguaje parabólico y conserva (pone de relieve y aumenta) las razones del rechazo, que se expresa en cuatro invitados:

1. Uno no responde a la invitación del reino porque le han llegado mercadores y tienen que tratar con ellos de negocios.
2. Otro no va porque ha comprado una casa.
3. El tercero porque se ha casado.
4. El cuarto porque ha comprado una finca y ha de cobrar su renta.

Ciertamente, son excusas comprensibles, pues derivan de ocupaciones importantes.

Pues bien, esas excusas (negocios, casa, finca, boda) impiden que los invitados acudan al “banquete de Dios”. Ellas aparecen en otros lugares del mensaje de Jesús y de la primera Iglesia, tal como muestra la parábola del sembrador

(Mc 4, 19), pero aquí pueden haber recibido un sentido simbólico intimista. De todas formas, de manera sorprendente, el final del texto nos sitúa ante un “*logion*” que parece formar parte de la tradición más antigua de Jesús:

Comerciantes y mercaderes / no entrarán en los
lugares de mi padre.

Una palabra como esa se aplica en el Nuevo Testamento a varios tipos de personas, diciendo que no entrarán en el reino de Dios. De un modo consecuente, el final del texto paralelo Lc 14, 24 decía que “ninguno de aquellos invitados probará mi cena”, situándose así en una perspectiva cercana a la nuestra. Pero EvTom ha reinterpretado ese final de un modo *restrictivo* (no se refiere a los que se casan, como si el matrimonio no fuera impedimento) y al mismo tiempo *expansivo*, pues se refiere a los que negocian con dinero, presentándoles con el nombre de *comerciantes* (que compran, en griego *agorastai*) y *mercaderes* (en griego *emporoi*).³

Esos “negociantes” aparecen así como personas que compran (son *agorastai*, hombres de mercado, se esfuerzan en adquirir y tener casas, fincas) y viven del comercio (son

3. El tema de entrar o no entrar en el reino aparece en diversos lugares del Nuevo Testamento, desde 1 Cor 6, 9–10 (no entrarán los injustos), pasando por Ef 5, 5 (los fornicarios, avaros), hasta Ap 25, 15 (los perros, hechiceros). En un contexto distinto, Mt 18, 3 habla de “hacerse niños” para entrar en el reino. Para el trasfondo griego de EvTom, *cfr.* Kasser, Rodolphe. *L'Évangile selon Thomas*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1961, p.90. Para situar el tema de la parábola en el conjunto de los evangelios, *cfr.* Kloppenborg, John, S. *Q parallèles*, Polebridge Press, Sonoma, 1988.

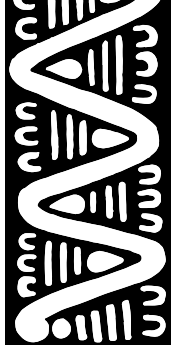
emporoi: mercaderes). A ellos se refiere, por ejemplo la parábola de Mt 13, 45, que habla de un *anthropos emporos*, comerciante en margaritas de valor. Tanto en esta parábola de Mateo, como en la anterior (Mt 13, 44: tesoro escondido en el campo) se alude a la exigencia de “venderlo todo” (quedarse sin nada de dinero), para comprar así, el campo del tesoro o la misma margarita, superando, de esa forma, un tipo de economía (venderlo todo) para iniciar una diferente (comprar el campo del tesoro o la perla).

Cuando el EvTom habla de hombres que compran y negocian con dinero, añadiendo que no entrarán en el lugar del Padre (el reino), está evocando la necesidad de un intenso cambio personal. No se trata de portarse mejor o peor, de un modo más leal, con más o menos justicia, sino de superar el nivel económico del dinero (de las compras, del negocio). En esa línea, de un modo absoluto, EvTom 64 afirma que no entrarán en el reino (casa de mi Padre) los que venden o negocian.

- *Esa palabra puede entenderse un modo intimista.* Para entrar en el reino habría que superar todas las ocupaciones exteriores, en una búsqueda de transformación interior, de iluminación o “matrimonio místico” con la divinidad (tema del tálamo, el Dios interior). En ese contexto, los compradores y los comerciantes serían todos los que se ocupan de bienes y tareas exteriores, que no pueden entrar en plano interior de la vida, que es el lugar de Dios.
- *Ella puede entenderse de un modo social,* pues en la línea de todo el evangelio de Jesús, esos compradores

y comerciantes pueden ser (¡y son!) aquellos que viven “al servicio del dinero”, en la línea de Mammón, y no de Dios (de la relación directa de amor con otros hombres). En ese sentido, se pueden y deben distinguir dos economías: la de aquellos que comparten los bienes, en clave de fraternidad (gratuidad), como en Mc 10, 28–31, y la de aquellos que viven para amontonar riquezas al servicio de los demás. En esa línea, se sitúa el desarrollo integral del evangelio.

La perspectiva intimista y la social se distinguen, pero no se oponen, pues la intimidad del evangelio (plano más sapiencial) se expresa y despliega de un modo social, conforme a la experiencia más honda de la misión cristiana. En este contexto, queda claro que el reino del Padre (es decir, la Iglesia) se opone de un modo directo al comercio del dinero. Comerciantes y vendedores forman una sociedad con ánimo de lucro, fundada en la administración y manejo del dinero. Por el contrario, el reino del Padre (es decir, la Iglesia) es, por principio, una sociedad sin ánimo de lucro, donde lo que importa no es comprar y vender (enriquecerse) sino vivir en comunión, cultivando el aspecto más hondo y verdadero de la vida.



ADMINISTRADOR INJUSTO, DIOS O EL DINERO (Lc 16, 1–13)

Este pasaje incluya una parábola enigmática, unas aplicaciones posteriores y una sentencia fundamental, con la oposición, ya conocida, entre Dios y Mammón.

ENIGMÁTICA PARÁBOLA (Lc 16, 1–7).

En aquel tiempo, dijo Jesús a sus discípulos: Un hombre rico tenía un administrador, y le llegó la denuncia de que derrochaba sus bienes. Entonces lo llamó y le dijo: “¿Qué es eso que me cuentan de ti? Entrégame el balance de tu gestión, porque quedas despedido”. El administrador se puso a echar sus cálculos: “¿Qué voy a hacer ahora que mi amo me quita el empleo? Para cavar no tengo fuerzas; mendigar me da vergüenza. Ya sé lo que voy a hacer para que, cuando me echen de la administración, encuentre quien me reciba en su casa”. Fue llamando uno a uno a los deudores de su amo y dijo al primero: “¿Cuánto debes a mi

amo?” Este respondió: “Cien barriles de aceite”. Él le dijo: “Aquí está tu recibo; aprisa, siéntate y escribe cincuenta”. Luego dijo a otro: “Y tú, ¿cuánto debes?” Él contestó: “Cien fanegas de trigo”. Le dijo: “Aquí está tu recibo, escribe ochenta”. (Lc 16, 1–7).

Normalmente, se piensa que ese hombre rico es Dios, pero el texto le presenta como dueño de una gran hacienda, con un administrador a su servicio. Normalmente tendemos a pensar que tiene razón, y que su riqueza era buena y justa, de manera que tenía derecho a mantener asegurado su capital. Pero, el contexto de Lucas (con la parábola siguiente de Epulón y Lázaro: Lc 16, 19–31), puede hacernos pensar que él es injusto, digno de reprobación, porque no pone su riqueza al servicio de los lázaros hambrientos, dejando así, abierto el tema de su posible justicia (o injusticia):

- *Un hombre rico tenía un administrador al que denunciaron...* No sabemos si la denuncia se funda en hechos reales o falsos, pues el administrador podía tener enemigos, que le envidiaban y querían quitarle su puesto. No sabemos, pues, si era ya un corrupto o no sino solo que se porta de un modo corrupto (e inteligente) cuando sabe que su amo va a expulsarle, y así cambia la documentación mercantil de la empresa a favor de los deudores del amo, para que ellos le ayuden cuando él haya caído ya en desgracia.
- *La parábola nos sitúa así ante un caso normal de corrupción.* Tanto en los tiempos antiguos como en

los modernos, un caso en que el mismo dueño de la empresa alaba la sabiduría de su administrador, por la forma en que le ha engañado, asegurando su futuro. Ciertamente, Jesús no alaba la “moral” del administrador, ni se pronuncia sobre la justicia de su gesto sino solo su sabiduría, la forma cómo ha respondido y actuado en un caso de crisis.

Este administrador utiliza a su favor las normas del sistema económico, que posiblemente son también injustas, de manera que podemos preguntarnos: ¿quién es más corrupto? ¿El dueño del negocio o su administrador sagaz? De todas formas, el tema no es que el administrador sea justo o injusto sino que logra romper un sistema de dinero cerrado en sí mismo, de tal forma que el mismo dinero injusto le sirve para crear redes de solidaridad personal entre los deudores del amo.

Dentro de su espacio de trabajo “legal”, como dependiente (criado) del sistema, en el último momento en que ejerce su cargo, el administrador (a quien el amo elogiará) utiliza el dinero injusto para crear unas redes de solidaridad subversiva (a su servicio), poniendo los valores del compartir, la hospitalidad y la reducción de la deuda por encima de los intereses del capital acumulado.¹

1. En general, como herederos del derecho romano, nosotros solemos ponernos de parte del orden social, es decir, del Capital, del amo rico, identificándole con Dios y condenando, sin más, al administrador “injusto”. Por el contrario, el derecho “bíblico” tiende a pensar desde las “víctimas”, interesándose en proteger a los deudores. Según eso, la cuestión central de esta parábola no está en saber si el administrador es “inocente o culpable” sino en ver si lo que él hace resulta bueno o malo para las víctimas.

PRIMERAS APLICACIONES (Lc 16, 8–12).

Son tres, y han de verse desde la perspectiva de conjunto de Lucas, de manera que pueden relacionarse entre sí:

Y el señor felicitó al administrador injusto (de la injusticia: tês adikias), porque había actuado de un modo astuto (inteligente) porque los hijos de este siglo son más astutos que los hijos de la luz para sus cosas (Lc 16, 8). El mismo señor descubrió y ensalzó la astucia de su administrador, pues ella le capacitaba para resolver a su favor problemas de este mundo.

Este señor no se hace ilusiones, pues sabe que sus administradores pueden engañarle. A pesar de eso, o quizá por eso mismo, no ha creado un sistema “blindado” de seguridad económica, porque está convencido de que donde hay tesoros materiales habrá ladrones (*cf.* Lc 12, 34; Mt 6, 19), y donde hay formas de administración injusta surgirán “corruptos” como este administrador, que le está robando / engañando al servicio de sí mismo (o de otros). Por más astuta e inteligente que sea la ley del amo, siempre podrá haber administradores que le engañen, y que lo hagan con inteligencia.

- *Y yo os digo: Ganaos amigos con el dinero injusto, para que, cuando os falte, os reciban en las moradas eternas (Lc 16, 9).* Aquí ya no habla el administrador, como en el caso anterior sino el mismo Jesús, que nos invita a comportarnos en un plano como administradores injustos, engañando al mismo sistema injusto, para bien de los hombres concretos (de los pobres). En esta

línea, se puede hablar de una “corrupción buena”, en contra del orden económico, al servicio de los hombres concretos.

- *Jesús afirma que los bienes del amo (el sistema) son Mammón injusto* (o de injusticia: *tês adikias*), un tema que he desarrollado al comentar la oposición de Mt 6, 24: “No podéis servir a Dios y a Mammón”. Jesús afirma así, que el dinero de este mundo es inicuo, es Mammón de injusticia, pues está al servicio de sí mismo y no de los necesitados. Eso significa que la propiedad del gran amo de la parábola es signo y medio de injusticia.²
- *Con este dinero injusto, ganaos amigos, para que os reciban en la morada eterna.* Este es un texto de condena radical del dinero, pero no para destruirlo sino para re-utilizarlo “para ganar amigos”. El dinero, en cuanto capital (Mammón), no tiene amigos, pues solo se quiere a sí mismo, pero un hombre astuto, como este administrador, puede “blanquearlo”, poniéndolo al servicio de los amigos, que, en esta palabra de Jesús, no son ya los beneficiarios corruptos de la parábola (los que deben al amo una cantidad de trigo o aceite) sino los pobres como tales. Esta es la doctrina de Mc 10, 21 (vender los bienes, darlos a los pobres) y la de Lc 12, 33–35. Limpiar el dinero significa ponerlo al servicio de los pobres.

2. Esta afirmación parece ir en contra de ciertas tesis de la doctrina social de la Iglesia católica, la cual ha venido defendiendo la propiedad privada no solo de los bienes de consumo sino de los bienes de producción y del mismo capital.

- *Jesús reinterpreta la parábola del administrador injusto*, haciendo que ella aparezca como ejemplo para aquellos que quieren “trasformar” el dinero del amo (Mammón), poniéndolo al servicio de los pobres, en gesto de gratuidad. Este Jesús de la parábola y de su interpretación no niega el dinero sino que lo transforma (convierte) en medio para crear amistad, es decir, comunión entre los hombres.
- “*El que es fiel en lo poco será también fiel en lo mucho...* y el que es infiel en lo poco será infiel en lo mucho. Si no sois fieles en el Mammón injusto ¿quién os confiará el bien verdadero. Si no sois fieles en lo ajeno ¿quién os confiará lo vuestro?” (Lc 16, 10–12). Este pasaje vincula la lealtad en el dinero con la fidelidad en los valores más hondos de la vida, pues ambos planos son inseparables.
- *La lealtad en lo poco (dinero)* no consiste en ponerlo al servicio del capital, defendiendo los principios y valores del sistema sino todo lo contrario. Para ser fiel en lo poco (dinero) hay que ponerse en contra del sistema económico del “amo” (hombre rico), actuando así de un modo económicamente infiel (en la línea del administrador de la parábola), sabotando el sistema corrupto, al servicio de los pobres, no del capital.
- *Ser fieles en la línea de Jesús es ser infieles a Mammón*. El camino de Dios no va en la línea del amo del dinero (sistema) sino del administrador injusto, que es capaz de engañar al amo, es decir, de sabotear al sistema, para poner el dinero al servicio de la fraternidad. En esa línea, el administrador ha de ser infiel, pues solo siendo infiel a su amo podrá ser fiel a los deudores, a

los pobres, para suscitar un mundo distinto de fraternidad por encima de Mammón, injusticia del dinero.

OPOSICIÓN FUNDAMENTAL: DIOS Y EL DINERO (LC 16, 13)

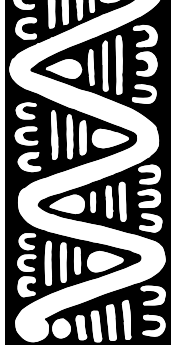
Interpretando y ratificando las reflexiones anteriores, Lucas añade la palabra clave de la oposición entre Dios y Mammón que Mt 6, 24 situaba en el Sermón de la Montaña:

Ningún siervo (*oikêtes*, criado de casa) puede servir a dos señores, porque, / o bien aborrecerá a uno y amará al otro, / o bien se dedicará al primero y no / hará caso del segundo. / No podéis servir a Dios y a Mammón (16, 13).

Esta sentencia se entiende a la luz de la parábola *del administrador humanamente injusto* para mostrar que, en el fondo, es justo porque utiliza el dinero malo, que es Mammón de injusticia (*tês adikias*), para ganar amigos. A fin de servir a Dios hay que abandonar (superar y en el fondo convertir) el sistema de injusticia del dinero.

- a. Lucas destaca su origen injusto, y lo define como *Mammón de injusticia*, dinero negro y malo, que el administrador emplea para robar a su amo.
- b. Pero Jesús (narrador de la parábola) dice que el mismo “gran amo” felicitó al administrador injusto, porque supo emplear el mal dinero para servicio propio (y de sus amigos; cfr. Lc 12, 33).

- *No se trata solo de un cambio interior* (poniendo amor donde había deseo egoísta de bienes) sino de un cambio externo. En lugar de la economía actual, al servicio de los poderosos (sistema), ha de construirse una economía humana, de manera que el dinero deje de ser Mammón, ídolo que mata y destruye, para convertirse en medio de ayuda a los pobres y de encuentro interhumano. Lucas sabe que, a partir del mensaje de gracia de Cristo, la misma economía puede y debe transformarse en línea de evangelio, superando una visión apocalíptica y malvada de todo lo que existe.
- *Como he destacado en comentario a Mt 6, 24, Jesús propone un cambio económico radical*, en la forma de entender y aplicar el dinero, no para condenar sin más el mundo sino para recrearlo en línea de fidelidad humana. En esta perspectiva, han de entenderse algunos textos económicos fundamentales de la tradición de Lucas, desde el Canto de María (sacia de bienes a los hambrientos, despide vacíos a los ricos: Lc 1, 46–53) hasta los consejos de Juan Bautista a los soldados y publicanos (3, 10–14; *cf.* 19, 10). A diferencia del Apocalipsis, que se opone frontalmente a Roma, Lucas acepta, en principio, su economía, no para defenderla sino para transformarla.



DINERO COMO IDOLATRÍA, CONDENA DE EPULÓN (Lc 16, 14–31)

Tras la parábola de administrador “injusto”, con la oposición entre Dios y Mammón, Lucas ha ofrecido una reflexión sapiencial sobre el dinero, que le sirve para marcar el corte entre la ley y el evangelio, con la parábola del rico Epulón, la cual define el carácter infernal del dinero.

LA AVARICIA, QUÉ ES LA IDOLATRÍA (Lc 16, 14–15)

Esta oposición a Dios–Mammón nos sitúa en la línea de la controversia anti–idolátrica judía que aparece, por ejemplo, en Sab 13–15, pero con una diferencia; los ídolos antiguos, de tipo cósmico, de Sab han venido a concentrarse en el ídolo central que es el Dinero en sí, de forma que frente al monoteísmo del Dios verdadero (que es gracia) emerge ahora el anti–monoteísmo del dinero absolutizado (que es pecado). En este contexto se sitúa la controversia de Jesús con los fariseos:

Estaban oyendo todas estas cosas los fariseos, que eran amigos del dinero, y se burlaban de él. Y les dijo: Vosotros sois los que os la dais de justos delante de los hombres, pero Dios conoce vuestros corazones; porque lo que es estimable para los hombres, es abominable ante Dios (Lc 16, 14–15).¹

Esta es una controversia que no puede tomarse al pie de la letra, ni aplicarse a todos los fariseos, ni a todos los judíos posteriores, pero es evidente que algunos cristianos, insistiendo en el desprendimiento de Jesús, condenado a muerte en el fondo por dinero, han percibido a un tipo de fariseos (tras la destrucción del templo: año 70 d.C.) como avaros (*philargyroi*), amigos del dinero, es decir, de un tipo de seguridad que concede el dinero.

En el contexto anterior, se les acusa, al menos implícitamente, de idolatría, condensada en la adoración de aquello que asegura al hombre en lo que él hace, dejándose así, en manos de la muerte. En esa línea, han de entenderse algunos textos importantes de la tradición paulina que presentan la avaricia como idolatría y raíz de todos los males:

Mortificad vuestros miembros terrenos: fornicación, impureza, pasión, concupiscencia y la avaricia que es idolatría; por ellas llega la ira de Dios sobre los desobedientes (*cfr.* Col 3, 5).

1. Esta es una controversia que Mt 23 ha desarrollado y aumentado en otra perspectiva eclesial.

Sabed que todo fornicario o impuro o avaricioso, es decir, idólatra, no podrá heredar el reino de Cristo y de Dios (*cf.* Ef 5, 5).

Porque el amor al dinero (*filargyria*) es la raíz de todos los males: aspirando a la riqueza muchos se han apartado de la fe y se han ocasionado a sí mismos muchos sufrimientos (1 Tim 6, 10).

Esa avaricia no es una actitud simplemente interior sino que se objetiva en forma de sistema económico. Desde una actitud más intimista, cierta Iglesia cristiana ha condenado la avaricia individual (como un pequeño vicio, una patología), pero ha pasado, a veces, por alto esta avaricia del sistema, condensada en el capitalismo.

Esa idolatría no aparece ya como un pecado más sino como el pecado por excelencia, la oposición a Dios, la esclavitud suprema o *Mammón* (*cf.* Mt 6, 24 y Lc 16, 13). Entendida así, en sentido radical, desde el fondo judío del evangelio, la avaricia es el pecado en sí, principio de todos males. No es un pecado más sino el pecado, en sentido individual y social.

En este contexto, ha centrado Lucas la controversia de Jesús con los fariseos, a quienes acusa no solo de avaricia sino de confundir a Dios con la ley, esta entendida como fuente de seguridad (como algo que tú tienes y que haces, creyendo que te salva) y / o con el Dinero (entendida como primera ley y seguridad del mundo).

Esa conexión profunda entre ley y *Mammón* está en el centro de la visión cristiana del judaísmo, tal como ha sido formulada por Pablo y recreada por sus seguidores. Tanto

la ley como el Dinero son algo que los hombres crean y poseen (buenas obras, bienes materiales), de manera que, al centrarse en ellas, pierden su propia identidad, la cual se expresa y despliega en forma de fe (confianza en Dios y en los demás).

UN RICO LLAMADO EPULÓN,
LÁZARO UN MENDIGO (LC 16, 19–31)

Desde el fondo anterior, se comprende la historia mundialmente famosa de un rico (Epulón), que comía y gastaba sin preocuparse de nadie, mientras moría a su puerta de hambre y de llagas un mendigo (Lázaro, de donde viene lazareto). Pero el rico también murió, y así la historia pudo contarse también desde el otro lado:²

[a] Había un hombre rico, que se vestía de púrpura y de lino finísimo, y celebraba cada día banquetes espléndidos. Y cierto pobre, llamado Lázaro, estaba echado a su puerta, lleno de llagas, y deseaba saciarse con las migajas que caían de la mesa del rico, pero no podía; y los perros venían y le lamían las llagas. Aconteció que murió el pobre y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham. Murió también el rico, y fue sepultado. Y estando en el Hades, sufriendo

2. Esta es una de las tres parábolas que ha comentado el papa Benedicto XVI. Benedicto XVI, papa. Jesús de Nazaret I, La esfera de los libros, Madrid, 2007, pp. 253–260. *Cfr.* también Weren, Wim, J.C. Ventanas sobre Jesús. Métodos de exégesis de los evangelios, Verbo Divino, Estella, 2004.

entre tormentos, alzó sus ojos y vio de lejos a Abraham, y a Lázaro en su seno.

[b] Entonces él, dando voces, dijo: Padre Abraham, ten misericordia de mí y envía a Lázaro, a fin de que moje la punta de su dedo en agua y refresque mi lengua; porque estoy atormentado en esta llama. Pero Abraham dijo: Hijo, acuérdate que durante tu vida recibiste tus bienes; y de igual manera Lázaro, males. Pero ahora él es consolado aquí, y tú eres atormentado. Además de todo esto, un gran abismo existe entre nosotros y vosotros, para que los que quieran pasar de aquí a vosotros no puedan, ni de allá puedan cruzar para acá. Pero el hombre rico dijo: Si es así, te ruego, padre, que le envíes a la casa de mi padre (pues tengo cinco hermanos), de manera que les advierta a ellos, para que no vengan también a este lugar de tormentos. Pero Abraham dijo: Tienen a Moisés y a los profetas. Que les escuchen a ellos. Entonces él dijo: No, padre Abraham; pero si alguno va a ellos de entre los muertos, se arrepentirán. Pero Abraham le dijo: Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se persuadirán si alguno se levanta de entre los muertos (Lc 16, 19–31).

Los primeros versos acontecen en la casa y el entorno de la casa del rico, durante el tiempo de su vida y de la vida de Lázaro, el mendigo. Los siguientes nos sitúan en el más allá, después que Epulón y Lázaro han muerto, introduciendo una tercera persona (Abrahán), que es signo de salvación para los judíos (seno de Abrahán).

- Los primeros versos muestran cómo el rico se vestía de púrpura y lino finísimo, y celebraba banquetes suntuosos cada día, mientras el mendigo se hallaba cubierto de harapos y deseaba saciar su hambre con las sobras que cayeran al suelo de la mesa del rico. El pobre, en cambio, estaba fuera de la puerta, rodeado por los perros de la calle. Pues bien, el rico de casa no hacía nada por ver ayudar al pobre de la puerta.
- Los siguientes versos ofrecen un gran cambio de perspectivas, pues ambos hombres mueren; en este contexto, se menciona primero a Lázaro, quien descansa en el seno de Abrahán; luego a Epulón, quien fue enterrado y sufría en un lugar de tormentos, conforme al tema conocido de la inversión de situaciones que hemos visto al tratar del Magnificat (y en la tradición judía anterior).

En el momento anterior, ambos se hallaban muy cerca, el pobre a la puerta del rico, el rico a unos metros del pobre, pero ahora les separa un gran abismo, de manera que no pueden hablar entre sí. El pobre goza, el rico sufre y pide ayuda a Abrahán para que Lázaro venga a su lado y le ayude, al menos con un poco de agua. Pero toda ayuda es imposible, pues las situaciones se han invertido, conforme a la lógica del juicio, según dice Abraham a Epulón: “Hijo, acuérdate que durante tu vida recibiste bienes; y Lázaro, en cambio, males. Pero ahora él es consolado aquí, y tú eres atormentado”. Epulón tuvo toda la vida para relacionarse con Lázaro, pero ahora es ya tarde.

Esta es la inversión, la verdad que está al fondo de una riqueza que les ha separado, de forma que Epulón, que

ha tenido a Lázaro a su puerta, sin verle ni ayudarle, ha cerrado así el camino de su salvación. Ellos podían haberse relacionado mientras estaban en el mundo (como quería el pobre, queriendo comer las migajas de la mesa del rico) y para eso han tenido mucho tiempo, pero debían hacerlo aquí, en esta tierra, antes de que la muerte fijara la situación de cada uno. En esa línea, lógicamente, el tema principal de la conversación de Abrahán con Epulón, no es lo que puede hacerse tras la muerte (¡nada!) sino lo que debía haberse hecho antes de ella.

Epulón no quiso mirar a Lázaro, ni darle las migajas de su mesa, a diferencia, incluso, de los perros que lamían sus llagas. De esa manera, se había encerrado en sí mismo, en sus riquezas, perdiendo su vida. Descubriendo esa verdad inexorable, el rico Epulón sigue pidiendo que Lázaro, el bienaventurado, se aparezca a sus hermanos ricos que siguen en el mundo, para mostrarles el riesgo en que se encuentran.

Sin embargo, Lázaro no puede hacer nada, pues incluso la aparición de un muerto sería ineficaz para cambiar a los egoístas que, además, si quieren cambiar, tienen ya a Moisés y a los profetas. Este es el tema de la parábola, que queda así, abierta, sin que se sepa si esos cinco hermanos van a convertirse y compartir sus bienes con los pobres, o terminarán cerrados en sí mismos y condenados como Epulón.

La conclusión del relato no es que los pobres del mundo deben mantenerse como están, ya que esperan la gloria futura tras la muerte sino que los ricos pueden y deben convertirse para ayudar a los pobres, abriendo una puerta de contacto y comunicación entre ambos mundos, como quiere la parábola. Que los ricos abran la puerta de

su casa y de sus bienes para los pobres que son los únicos que pueden salvarles.

Durante el tiempo de su vida, el mendigo, arrojado a la puerta de la casa de lujo con sus llagas, y el epulón (banqueteador) que solo vivía de convites, sin cuidarse de los pobres, no se habían relacionado, aunque Lázaro lo había deseado. No existía entre ellos distancia física. El hambre y miseria del pobre resultaban, claramente, visibles a la puerta de la casa del rico, de manera que la comunicación entre los dos podía haberse dado sin dificultad, pero todo eso ha terminado tras la muerte de ambos.

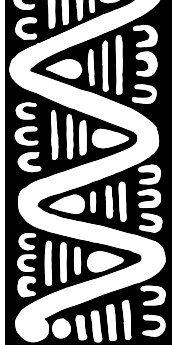
Mirada así, esta parábola cuenta la verdad invertida de nuestra humanidad; el mundo “epulón”, propio de los ricos que solo viven para celebrar su orgullo y su placer a costa de (o frente a) los pobres, está llamado a la destrucción, no por castigo externo de Dios sino por su propia condición, pues los ricos “epulones” se alimentan y engordan para la muerte al rechazar el camino de vida que es la ayuda mutua y el amor abierto a los pobres. Los “epulones” de la tierra, esto es, los ricos de un mundo que solo vive para sí, se destruyen, no por un castigo externo de Dios (¿él quiere salvarles!) sino porque ellos se empeñan en matarse.

Contada así, esta historia tradicional (con el estilo de cierto folklore apocalíptico judío) trata del riesgo de destrucción del hombre, no de Dios a quien solo se refiere de un modo indirecto, cuando dice que los ángeles (¡servidores de Dios!) llevaron a Lázaro a la gloria, en gesto de salvación misericordiosa, mientras que el rico Epulón fue simplemente enterrado. Eso significa que los pobres se salvan (¡hallarán un futuro de vida!) porque Dios es gracia. Por el

contrario, los ricos perecen porque ellos mismos buscan su condena, a pesar (en contra) de Dios.

- En su forma actual, la parábola parece fatalista, pero es profética. Por un lado, dice que hay remedio para un tipo de hombre rico que se está deslizando de manera inexorable hacia la muerte, hacia la sed final, el gran incendio, cuando ya no puedan cumplirse sus deseos de seguir “banqueteando”, arruinando la vida de la tierra. Pero, al mismo tiempo, ella eleva su advertencia, antes de que sea demasiado tarde, pues no quiere ratificar y mantener la separación entre el rico y el pobre sino superarla en este mundo, a través de la conversión / curación del rico, en la línea del mensaje de Jesús, pues mientras seguimos en el mundo estamos en una situación en que las puertas pueden abrirse y los ricos convertirse.
- Esta es una parábola de Iglesia, pues, en contra de la división actual (una puerta que separa), ella propone una visión de Iglesia donde Epulón y Lázaro se den la mano dentro de la historia, en esta misma tierra; que Epulón abra la puerta y ofrezca su banquete a Lázaro, que Lázaro acepte a Epulón como compañero, que se cuenten sus historias y se enriquezcan mutuamente, compartiendo el pan de Jesús y su camino (eucaristía) aquí en esta misma tierra. Imaginemos la historia: Jesús que se sienta con Lázaro a la puerta de Epulón y le llama, hablándole del Dios que es generosidad más alta. ¿Vendrá Epulón, se sentará con Lázaro? Eso es nueva humanidad, eso es Iglesia.

III. EN EL ENTORNO DE LA MUERTE DE JESÚS



JESÚS EN JERUSALÉN, EL DINERO DEL TEMPLO (MC 11, 15–17 PAR)

Jerusalén era una ciudad “religiosa”, y en ella se encarnaban las promesas mesiánicas de Israel. Pero, al mismo tiempo, pertenecía al imperio y estaba muy vinculada a la política de Roma, que vigilaba cuidadosamente las cosas que allí sucedían. En ese contexto, han de verse las implicaciones político / económicas que determinaron la muerte de Jesús, como indicaré en los tres motivos siguientes: Entrada en la ciudad, tributo al Cesar y posible reinado de Jesús si no hubiera sido asesinado.

CÓMO ENTRÓ JESÚS EN JERUSALÉN

No entró solo como líder religioso sino como mesías político (*cf.* Mc 11, 1–11 y par), en busca del reino de Dios, el cual debía establecerse, precisamente, en la ciudad de David. Los evangelios añaden que entró de un modo provocativo, a la vista de todos, como pretendiente mesiánico, conforme al ritual del “domingo de ramos”, con una estrategia mesiánica, cuyo desarrollo concreto él no pudo

anticipar en detalle (*cf.* Mc 13, 32), aunque estaba convencido de la llegada del reino de Dios, con el triunfo de los pobres. Ciertamente, entró de un modo prudente, sin crear provocaciones, pero también con decisión para expresar, con su venida, el sentido de su reino.¹

1. *Subió como aspirante mesiánico*, no para morir como víctima en el altar de la justicia de Dios sino para anunciar e iniciar la llegada de su reino, en la Ciudad Sagrada, partiendo de los pobres (hambrientos, impuros, expulsados del sistema israelita y romano), a quienes había ofrecido su mensaje en Galilea. Como buen judío, subió por la fiesta de Pascua, con un grupo de galileos, para anunciar y preparar el Reino, buscando la manifestación de Dios, a pesar del riesgo que implicaba su gesto.

Vino de un modo público, como pionero y representante de aquellos que esperaban el reino y así entró abiertamente, por el Monte de los Olivos (*cf.* Mc 11, 1 ss), lugar por donde se decía que el mismo Dios debía llegar al fin de los tiempos (Zac 14, 4). De esa forma, su venida en Pascua, no fue un gesto privado sino la expresión oficial de sus pretensiones, en Jerusalén, capital y principio de su reino. Ciertamente, conocía los enfrentamientos de los sacerdotes oficiales con otros grupos (como los esenios de Qumrán) y era consciente de los problemas que su gesto podía plantear al procurador romano (Poncio Pilato), que también había

1. He comentado el tema histórico-teológico de la entrada de Jesús en Jerusalén en *Comentarios a Marcos y a Mateo*.

venido a la ciudad con un contingente de soldados para mantener el orden en la fiesta. A pesar de (o precisamente por) ello subió a Jerusalén en Pascua, porque era momento propicio (la hora), para anunciar el reino.

2. *No vino a pactar un reparto de poder con los sacerdotes*, colaborando así con ellos, pues eso hubiera implicado asumir la validez de la economía del templo. Los sacerdotes habían pactado con Roma, en un plano económico y sacral, en un contexto de equilibrio de poder, compartido por unos y otros. Pues bien, Jesús no pudo ni quiso compartir un pacto como ese sino que proclamó ante todos el reino de Dios, como alianza universal, desde los pobres, un pacto de presencia de Dios en la vida compartida de los hombres.

Tampoco vino a *negociar con Roma*. Desde una perspectiva eclesiástica moderna, él podría, y quizá debió haberlo hecho, haber enviado delegados a Pilato, para decirle que llegaba desarmado, y que no quería (ni podía) tomar la ciudad, ni provocar desórdenes externos sino precisar mejor la identidad y misión del judaísmo, sin combatir, directamente, en contra de los intereses de Roma. Pero él no pudo iniciar un tipo de negociación en esa línea, pues ello hubiera implicado un “reparto” de poderes económico / sacrales, y en contra de ello, él quería un reino universal de Dios, sin poder de imposición ni economía separada de la vida. Por otra parte, un gobernador romano solo pacta con sacerdotes o jerarcas importantes en línea de poder, no con hombres que rechazan el poder, como este profeta nazareno.

3. *Roma no podía aceptar a un rey como Jesús*, un hombre que ponía en riesgo la visión sagrada del imperio. Pero imaginemos que él hubiera logrado mantener su pretensión en Jerusalén, rodeado por un grupo de discípulos y amigos. Eso hubiera significado que, en algún sentido, los mismos sacerdotes deberían haberle aceptado, cambiando su visión particular (sacral) del templo para reconocerle como “rey simbólico” (no político, en sentido imperial), y eso hubiera implicado grandes problemas para los romanos.

Jesús habría sido un rey no-militar de los judíos, presidiendo una especie de ONG mesiánica, sin peligro inmediato para el imperio militar de Roma, el cual seguiría imponiendo su dictado externo sobre el mundo conocido, pero con elementos nuevos, de tipo inquietante para el imperio. Podrían haber existido así dos “reinos”: uno para las cosas de Dios, propias de Jesús; y otro para las cosas del César, propias de Roma (*cfr.* Mc 12, 17), como han querido los cristianos defensores de la teoría de las “dos espadas” (una del Papa y otra del Emperador). Pero esta situación no era pensable dentro del organigrama político del imperio, que solo podía aceptar a un “rey de los judíos” en clave de pacto político, de sumisión económica y de colaboración militar, en la línea de Herodes el Grande (37–4 a.C.) o su nieto Agripa (39–44 d.C.). Ciertamente, el reino de Jesús no era de tipo militar (ni se fundaba en bienes económicos), pero implicaba una transformación económico-social que Roma no podía aceptar.

4. *Jesús subió anunciando y esperando (preparando) la llegada del reino de Dios* a pesar de que, humanamente hablando,

parecía imposible que viniera de esa forma. Subió, precisamente, porque se lo pedía el Dios de los profetas, que le había confiado la tarea de instaurar, con su palabra y con su vida, el reino universal de los pobres, que él había proclamado en Galilea y que debía extenderse, desde Jerusalén a todo el mundo. No podía apelar a la violencia, pues el reino de Dios no se impone con armas ni dinero sino gratuitamente, trasformando a las personas, que son el verdadero capital de Dios. Por eso vino desarmado, y escenificó (preparó), con su venida, la llegada del reino de Dios, realizando *un signo de política social*, como pretendiente mesiánico, en la línea de David. Muchos se habían preguntado si él era rey, y Pedro lo había declarado, abiertamente, llamándole Cristo (Mc 8, 29); pero Jesús había respondido pidiéndole silencio; pues bien, ahora, él se presentaba en Jerusalén de manera abierta (*cf.* Mc 11, 1–10).

Tras subir a la ciudad como rey, entró en el templo para declarar, con un gesto nítido y preciso, que su función económica y religiosa había terminado, de manera que empezaba una etapa nueva en la que los hombres y mujeres podían relacionarse directamente con Dios y perdonarse unos a otros, a partir de los más pobres, sin necesidad de un templo como el de los sacerdotes (*cf.* Mc 11, 11–30). Provocadoramente, vino sobre un asno prestado, sin más capital que su vida y la confianza de sus seguidores. Rompió, además, las “amarras” del poder económico al anunciar el fin del sistema económico–sacral del templo.

Su gesto fue una apuesta radical al servicio de la nueva humanidad.²

EL TEMPLO, CUEVA DE LADRONES, CASA DE NEGOCIO

Tras haber entrado en Jerusalén como rey, para iniciar de esa forma su reinado, en nombre de Dios, frente al orden político y social de Roma, conforme al testimonio de los evangelios (*cfr.* Mt 21, 1–17 par), Jesús entró en el templo para “limpiarlo”, es decir, para expulsar a los banqueros (cambistas) y a los comerciantes y vendedores de animales para los sacrificios, pues quería que el templo fuera casa de Dios, es decir, de oración y comunión personal, sin dinero ni sacrificios de animales.

La escena ha sido cuidadosamente redactada por Marcos (aunque el evangelio de Juan la conoce y escribe también de un modo “económico”: Jn 2, 14–17), con la acusación de Jesús, afirmando que el templo se había

2. Jesús *subió para esperar la respuesta de Dios, pero fue ajusticiado*. Subió en nombre de Dios y culminó la tarea mesiánica, en obediencia creyente, esperando la intervención de Dios, que podía defenderle de una forma histórica o más escatológica.

a) *Esperanza histórica*. En un momento dado, antes que le mataran, el mismo Dios intervendría avalando su camino, el camino de los pobres.

b) *Esperanza escatológica*. Quedaba abierta la *intervención final* de Dios, y con la esperanza en él, murió Jesús, poniéndose en sus manos, pues de lo contrario sus discípulos no habrían podido creer en él tras su muerte. Así acabó su historia. Todo parecía terminado, pero todo estaba abierto, pues Dios no avalaba a los jueces y / o asesinos sino al crucificado (y a los crucificados con él). No era Dios quien le mataba, pues Dios no es muerte ni mata sino que es vida y da vida a los hombres que mueren, y en especial a Jesús, muerto por él, como enviado suyo, por defender su causa, la causa de los pobres.

convertido en una “cueva de ladrones” (*spelaiou lèstôn*: cfr. Jer 7, 11), un lugar para robar al pueblo fiel, en nombre de Dios. Esta es una acusación fuerte, de tipo simbólico, pero más dura es aún la de Jn 2, 16, donde dice que los responsables del templo han convertido la casa de su padre en centro de negocios (*oikos emporiou*, en la línea de EvTom 64).

Y llegaron a Jerusalén y entrando en el templo comenzó a expulsar a los que vendían y compraban en el templo. Volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían las palomas, y no consentía que nadie pasase por el templo llevando cosas. Luego se puso a enseñar diciéndoles: ¿No está escrito: mi casa será casa de oración para todos los pueblos? Vosotros, sin embargo, la habéis convertido en cueva de ladrones. Los sumos sacerdotes y escribas se enteraron y buscaban el modo de perderlo, pues tenían miedo, ya que toda la gente estaba asombrada de su enseñanza (Mc 11, 15–18).

Jesús realizó un gesto simbólico de condena y destrucción económica, centrado en el rechazo de los cambistas y vendedores de animales, cuyas funciones eran necesarias para un tipo de culto de templo que Jesús quería superar. Derribar las mesas del dinero de cambio del templo significó rechazar su comercio sagrado, anunciando, anticipando y provocando, al mismo tiempo, el derribo o destrucción del mismo templo, vinculado a sacrificios y dinero. La lógica de su mensaje de reino ha hecho que Jesús tenga que enfrenarse con el templo, para culminar su obra. No se limita a purificarlo, condenando sus excesos para que

vuelva a estar limpio, como debió hallarse siempre, sino que anuncia y expresa simbólicamente su ruina (como indica el signo de la higuera: “*¡Qué nadie coma nunca más sus frutos!*” cfr. Mc 11, 14).

- *Jesús expulsa a vendedores y compradores de animales para los sacrificios* (11,15b), haciendo así imposible el ejercicio de los mismos sacrificios, fundados en la compra de animales puros. En un solo gesto, él ha “expulsado” del templo (es decir, de lo sagrado) a los poderes económicos / sacrales que lo controlan.
- *Derriba las mesas de cambistas de dinero y de los vendedores de palomas* (11,15c). No se limita a expulsar a los vendedores sino que derriba ese centro material del templo que es la mesa de cambios, banco de economía y de venta de palomas. Se trata, claramente, de un gesto simbólico. Como caen estas mesas, vendrá a derrumbarse en el suelo el edificio “sagrado” del templo.
- *Impide que transporten utensilios por el templo* (11,16). Son utensilios los “vasos sagrados”, recipientes de agua para las abluciones, cargas de madera para quemar los sacrificios, incensarios, fuentes, vestidos sacrales y objetos externos que son necesarios para un tipo de culto fastuoso y frondoso como el de Jerusalén.

Jesús anuncia y provoca así proféticamente el fin de este templo, con sus tres funciones (económica, política y religiosa). Otros (muchos judíos helenizados) habían insistido en la verdad espiritual del templo. Pues bien, según Jesús,

esa verdad profunda implicaba la destrucción más honda de sus tres funciones:³

1. *Función económica.* El templo de Jerusalén constituía el centro mercantil del pueblo israelita que se había comprometido a mantener sus instituciones y su culto, al menos tras la “restauración” del exilio (año 525 a.C.) y las reformas de Esdras y Nehemías (*cfr.* Neh 10, 2–39). En principio, había sido un santuario real, de manera que los reyes debían financiar su culto. Pero tras el exilio, vino a convertirse en templo de la nación, de manera que, aunque los reyes como Herodes (e incluso los romanos) contribuyeran a sostenerlo y / o reconstruirlo, su mantenimiento fundamental se hallaba en manos del conjunto del pueblo judío.

Por otro lado, como indican bien las controversias y guerras del tiempo de los macabeos, el templo funcionaba como banco donde los fieles depositaban (y los sacerdotes administraban) grandes sumas de dinero. El mismo Nuevo Testamento evoca en términos “irónicos” el dinero del templo (*cfr.* Mt 17, 24–27). Por otra parte, la mayoría de los habitantes de Jerusalén vivían, de un modo o de otro, de las construcciones y trabajos del templo, de manera que el judaísmo de Judea y Jerusalén funcionaba a modo de “economía de templo”, como supone, de un modo crítico, el mismo Marcos (Mc 14, 10 par), cuando señala que los

3. Sobre el sentido y funciones del templo, *cfr.* Albertz, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I–II*, Trotta, Madrid, 1999; Jeremías, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1985; Goldhill, Simon. *The Temple of Jerusalem*, Harvard University Press, Cambridge, 2005.

sacerdotes emplearon su dinero para “sobornar” (o pagar) a Judas. De un modo consecuente, Mc 11, 17 dice que el templo es una “guarida de ladrones”, y que su religión es un latrocinio. En la misma línea, pero todavía con más fuerza, Jn 2, 16 afirma que el templo se ha convertido en una “casa de negocios” (*emporion*).

2. *Función política*. En un plano, los judíos habían separado religión y vida social, de tal forma que podían conservar su propia identidad religiosa y su culto mientras que el orden político quedaba bajo el imperio. En esa línea, aunque estuvieran sometidos a Roma, los sacerdotes poseían gran autonomía y poder, de manera que Flavio Josefo puede hablar de un estado teocrático (quizá fue el primero en emplear esta palabra):

Nuestro legislador no atendió a ninguna de estas formas de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia) sino que dio a luz *el Estado teocrático*, como se le podría llamar, que consiste en atribuir a Dios la autoridad y el poder. ¿Qué ley podría ser más hermosa y más justa que la que atribuye a Dios el gobierno de todo, la que encomienda a los sacerdotes administrar los asuntos más importantes en interés público y que confía al Sumo Sacerdote, a su vez, la dirección de los demás sacerdotes. Los sacerdotes quedaron encargados de vigilar a todos, de dirimir las controversias y de castigar a los condenados... La legislación de Moisés prescribe un único templo para un único Dios... Los sacerdotes han de servirle

continuamente (a Dios). A estos los ha de presidir siempre quien les precede por su linaje.⁴

3. *Función religiosa.* El templo simbolizaba y expresaba la presencia de Dios, que habitaba en medio del pueblo. En ese sentido, aparecía como lugar privilegiado de oración y purificación, especialmente de perdón de los pecados. Ese templo había sido devaluado o declarado ya inútil por Juan Bautista, cuando afirmaba que Dios ofrecía su perdón a través de su bautismo y no por un ritual sagrado. También Jesús lo “desacralizó”, declarando que su función religiosa (¿de purificación y de perdón!) había terminado, como indica bien su gesto, diciendo que ese templo debía ser sustituido por otro “no hecho por manos humanas” (*cf.* Mc 14, 2–8).

Las cosas que el hombre “fabrica” (entre ellas el templo) son “ídolos”, algo que puede ponerse y se pone al servicio del poder y del dominio de unos sobre otros. En contra de eso, el verdadero templo debe identificarse con el cuerpo mesiánico (*cf.* Jn 2, 21; 1 Cor 3, 16), es decir, con la humanidad reconciliada, que es el reino de Dios. Jesús no ha necesitado ni necesita el templo exterior para preparar y

4. Josefo, Flavio. *Autobiografía. Contra Apión*, Gredos, Madrid, 1984, XVI, p.165. *Cfr.* XXI, pp. 185–187; XXIII, pp. 192–194. Las cursivas son propias. Esa teocracia de Jerusalén se hallaba inserta de hecho en la ley del Imperio romano. Por eso, “no ofrecer sacrificios a favor de Roma [...] o no recibir dinero de Roma para los sacrificios” equivalía a una declaración de guerra (Flavio Josefo, *Bell II*, 409s). Lógicamente, el gesto especial de Jesús, vinculado a la economía del templo (derriba las mesas de los cambistas de dinero para el impuesto: Mc 11, 15), no era un asunto privado sino que repercutía en la relación de los judíos con Roma. Cualquier alteración del orden del templo era un atentado contra el imperio.

proclamar la llegada del reino de Dios y así sube a Jerusalén para indicar, de manera pública y abierta, que la función de ese templo ha terminado.

En ese fondo, se entiende la acción de Jesús en Mc 11, 15 par, que condensa, según el evangelio, todo su mensaje de reino. No fue algo marginal, hecho de paso, en un momento menos importante de su misión sino que condensa y culmina su misión de reino, un gesto simbólico de condena y destrucción, centrado, especialmente, en las mesas de los cambistas. Derribar esas mesas significa rechazar el comercio y economía del templo, lo que implica derribar el mismo templo, con su función de poder sagrado, para proclamar, de esa manera, una visión distinta de Dios, en dimensión de gracia creadora, desde los más pobres.⁵

5. La “teocracia” expresaba un tipo de poder radical de Dios, que se manifestaba en forma de poder social y económico sobre Jerusalén. “La importancia social del templo, que era el mayor empleador de Jerusalén, se debe a los periodos de su construcción, que duró desde los años 20–19 a.C. hasta los años 62–64 d.C. Herodes, al comienzo, había dado empleo a 11,000 trabajadores (Flavio Josefo *Ant* 15, 390). Cuando finalizaron las obras, el número de trabajadores, según Josefo, era de 18,000, para quienes había que buscar nuevas posibilidades de empleo (*Ant* 20, 219s). Queda claro, por tanto, que la actitud moderada de los jerosolimitanos se basaba en los intereses comunes que tanto el pueblo como la aristocracia tenían en qué se conservara el *status quo* de la ciudad y del templo. Por el contrario, todos los movimientos de renovación radicados en las zonas rurales se hallaban necesariamente en oposición al templo, que representaba el sistema social y religioso existente. Jesús profetizó la pronta destrucción y reedificación del templo. Los esenios reproban el culto divino celebrado en él. El movimiento de la resistencia —y, dentro de él, especialmente los zelotas— dieron muerte a gran parte de la aristocracia del templo y llevaron a cabo una reforma decisiva del mismo...” (cfr. Theissen, Gerd. *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 186–188).

Ese gesto forma parte de la subida mesiánica de Jesús a Jerusalén y resulta esencial para entender su trayectoria. Si este templo siguiera siendo el lugar esencial del encuentro de los hombres con Dios, el evangelio hubiera sido falso. La palabra central, “yo derribaré este templo, hecho con manos humanas, y en tres días edificaré otro, no hecho con manos humanas” (Mc 14, 58; *cfr.* Mc 15, 29; Hech 6, 14; Jn 2, 19), ha sido recreada por la tradición, pero recoge, básicamente, el mensaje y profecía de Jesús, pues en sentido externo, esa profecía no se ha cumplido al pie de la letra (el templo ha seguido existiendo durante cuarenta años, hasta la guerra del 67–70 d.C.).

- *Yo destruiré este templo, hecho con manos humanas...* (*cfr.* Mc 14, 58). El gesto de Jesús (volcar las mesas) está anticipando y promoviendo algo, que Jesús mismo promete y promueve: la destrucción del templo construido por manos humanas, como la torre de Babel (*cfr.* Gen 10), como un “capital humano” contrario a Dios. Quizá, pudiéramos decir con Esteban (*cfr.* Hech 7, 47–53), que este templo ha terminado siendo el pecado original de Israel, pues ha servido para negar la profecía universal y liberadora del mensaje original de Dios.
- *Y en tres días edificaré otro, no hecho por manos humanas* (Mc 14, 58). El templo era algo construido con las manos (*kheiropiêton*, *cfr.* Hech 7, 41–48), como un ídolo que se interpone entre el hombre y Dios (en línea de Mammón, *cfr.* Mt 6, 24). Frente al ídolo de aquellos que quieren encerrar a Dios en sus propias construcciones, al servicio de su seguridad y su poder (en ese

sentido, el templo es un ídolo, lo mismo que el estado romano), se eleva Dios que creará, precisamente, la nueva “humanidad”, a los “tres días”, es decir, en el tiempo de plenitud escatológica del reino.⁶

Jesús proclama y anticipa (pone en marcha) un proceso destructor (quiere derribar la economía del templo) y lo hace de una forma hiriente para muchos judeo-cristianos posteriores, que han seguido acudiendo al templo (*cfr.* Hech 2, 46; 3, ss). Es muy posible que hayan entendido la palabra de Jesús como promesa para el fin de los tiempos, y así, podrán decir que ese templo, finalmente, caerá, pero, mientras tanto, ellos han de seguir acudiendo a sus atrios para orar anticipando lo que será, al fin, cuando se convierte en “casa de oración, no de sacrificios, para todas las naciones” (*cfr.* Mc 11, 17).⁷

El signo y palabra de Jesús sobre el templo ha sido duro, aunque sin violencia externa armada, pues él no lo ha tomado por las armas, ni ha criticado sus sacrificios

6. Es posible que Jesús haya evocado la posibilidad de que en “tres días” cambiaría la realidad externa del templo, con su funcionamiento, poniéndose al servicio del reino, pero es difícil precisarlo. Todo parece indicar que esa palabra sobre el templo puede y debe vincularse con el *logion* de la cena: “ya no beberé más de este vino” (*cfr.* Mc 14, 25 par). En ambos casos, Jesús expresa su conciencia escatológica, con la certeza de la venida de Dios, como he destacado en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca, 2005. *Cfr.* Sanders, Ed Parish. *Jesus and Judaism*, SCM Press, Londres, 1985, pp. 73–75; Juel, Donald. *Messiah and temple: the trial of Jesus in the gospel of mark*, Scholars Press, Missoula, 1977; Telford, William R. *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSOT Press, Sheffield, 1980.

7. Podemos suponer que esos cristianos que seguían acudiendo al templo no tomaron ni entendieron las palabras de Jesús de un modo radical. Más que la destrucción del templo, ellos habrían destacado su “transformación” mesiánica.

por inmorales o carentes de legitimidad oficial (como han hecho quizá los de Qumrán), pero ha dicho y realizado algo que es mucho más fuerte, mostrando que el templo ha perdido su función, pues ha llegado el reino y no hacen falta sacrificios. En esa línea, ha dicho que el templo es un lugar de máxima corrupción económica, pues se utiliza para robar y para hacer negocios en nombre de Dios. Ciertamente, unos decenios más tarde, tras la destrucción externa (del 70 d.C.), los judíos rabínicos reconstruirán la tradición israelita (el Israel eterno) desde una perspectiva de ley nacional y familiar, sin templo, acercándose así, a la intención de Jesús. Pero la palabra y acción de Jesús había sido más incisiva que la de ese rabinismo, de manera que la Iglesia posterior ha tenido dificultad en aceptarla, hasta el día de hoy (año 2018). Por decir lo que dijo y buscar lo que buscaba, Jesús ha debido anunciar y promover la destrucción, al menos simbólica, del templo, buscando y promoviendo la caída de un orden religioso, social y económico de políticos y sacerdotes.⁸

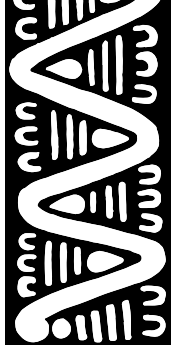
8. En esa línea, se sitúa la reflexión de un discípulo: “Maestro, mira qué piedras y qué construcciones”. Pero Jesús no era piadoso al estilo del templo, ni un esteta que se admira por el lujo externo de los sacrificios, sino un profeta de los pobres. Por eso responde: “¿Ves estas grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra” (Mc 13, 1–2). A sus ojos, el templo no era signo de Dios sino expresión del corazón endurecido de los hombres. *Cfr.* Evans, Craig A. “Action in the temple: cleansing or portent of destruction”, en Chilton, Bruce & Evans, Craig A. (eds.), *Jesus in context. Temple, purity and restoration*, Brill, Leiden, 1997, pp. 395–441; Chilton, Bruce. *The temple of Jesus: his sacrificial program within a cultural history of sacrifice*, State University Press, Pennsylvania, 1992.

- *Jesús vio el templo como patología económico-religiosa*, centrada no solo en el poder de los sacerdotes sino en el dinero del tributo y en los animales que se compran y venden. Poemas y cantos, sacrificios animales y contratos de dinero se elevaban allí, al servicio del orden sagrado y sus poderes opresores, de manera que el mismo templo aparecía como cueva de bandidos (Mc 11, 27), ladrones organizados de un modo religioso, que creaban, de esa forma, un emporio (un gran centro comercial: Jn 2, 16).
- *Jesús condenó el culto del templo* porque lo entendió como religión de bandidos-sacerdotes, que se valen de Dios y de su culto para oprimir a los pobres, no para servirles. No lo condenó en nombre de un tipo de barbarie regresiva o de resentimiento contra su autoridad sino todo lo contrario: desde la belleza más alta del amor del reino y, sobre todo, desde el amor y servicio a los pobres. Lógicamente, por mantener su poder sacral y su economía fundada en el templo, los sacerdotes le condenaron a muerte.

Las palabras de Jesús sobre la destrucción del templo aparecen como culmen de todo su mensaje. Para que se cumpla su promesa y llegue el reino debe acabar este tipo de templo y convertirse en lugar de encuentro orante para todos, empezando por los pobres, en la línea de Ez 40–48, pero sin restauración sacerdotal (ni príncipe para mantener su orden sagrado). El templo ha de ser lugar de los pobres, como quisieron, quizá, tras la pascua algunos cristianos pobres del

grupo de Santiago, hermano de Jesús, que mantuvieron un tipo de sacralidad israelita, vinculada al mismo santuario.⁹

9. Si el templo fuera lugar esencial de encuentro con Dios, el evangelio habría sido falso. Así lo han entendido los sacerdotes y por eso han condenado a Jesús. En esa línea, su palabra “yo derribaré este templo, hecho con manos humanas, y en tres días edificaré otro, no hecho con manos humanas” (Mc 14, 58; *cfr.* Mc 15, 29; Hech 6, 14; Jn 2, 19), recoge básicamente su mensaje y profecía. Su nuevo templo no tendría funciones sacrificiales sino de oración universal y reparto y comunicación de bienes, desde los más pobres. Sería un templo sin sacerdotes, pues Jerusalén no debía ser ciudad de sacerdotes sino punto de encuentro de las doce tribus, representadas por sus doce discípulos, ciudad para el conjunto de Israel y para todos los pueblos (como suponen desde perspectivas distintas Gal 4, 26 o Heb 12, 22).



TRIBUTO DEL CÉSAR, QUÉ TIPO DE DINERO (MC 12, 13–17 PAR)

Inmediatamente después de esa disputa de Jesús con los sanedritas por la herencia de la viña, sitúa Marcos la pregunta por el tributo del César, planteada por los mismos adversarios anteriores, los cuales quieren tenderle una trampa. Jesús buscaba otro tipo de economía, una centrada en la comunión inmediata de bienes (campos) y familia, sin un dinero divinizado en forma de capital autónomo, valioso en sí mismo. Estrictamente hablando, su proyecto se oponía (en un nivel distinto) al orden imperial de Roma, el cual mantenía su poder armado sobre fundamentos de dinero.

En ese contexto, se sitúa y ha de entenderse el tema clave sobre el tributo del César, que sus adversarios le plantean para “cazarle” en algún tipo de contradicción y así acusarle ante el pueblo (si defiende el tributo del César) o ante la administración romana (si lo rechaza). Así lo suponen, según el evangelio de Lucas, las autoridades de Jerusalén cuando llevan a Jesús ante Pilato, acusándole

de presentarse como pretendiente mesiánico y de impedir el pago de los tributos del César (Lc 23, 2).

Y le enviaron entonces unos fariseos y unos herodianos con el fin de cazarle en alguna palabra. Llegaron estos y le dijeron: Maestro, sabemos que eres fiable y que no te dejas influir por nadie, pues no miras el rostro de las personas, sino que enseñas con verdad el camino de Dios. ¿Es lícito pagar tributo al César o no? ¿Pagamos o no pagamos? Él, dándose cuenta de su hipocresía, les contestó: ¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea. Se lo llevaron, y les preguntó: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Le contestaron: Del César. Jesús les dijo: Devolved al César lo que es del César y (dad) a Dios lo que es de Dios. Y se admiraron de él (Mc 12, 13–17).

Esta es la pregunta que plantean en Jerusalén, en el momento clave de su revelación mesiánica. El signo de fondo es *el denario del tributo*, que significativamente Jesús no lleva, no por casualidad (como si hubiera olvidado tomarlo) sino por principio, pues él mismo ha pedido a sus discípulos que anuncien el reino sin dinero o vestidos de repuesto (Mc 6, 6b–13). Por eso ha dicho al rico que venda lo que tiene, que reparta lo obtenido entre los pobres, para iniciar un camino en el que deben compartirse casas–campos y relaciones familiares (Mc 10, 17–31). En este contexto, fija este relato la relación entre el movimiento de Jesús y el imperio, sobre el fondo de la tensa situa-

ción de Palestina (Israel), que desembocará tras unos años (67 d.C.) en una dura guerra contra Roma:

- *Los defensores del imperio* tenderán a justificar la economía y política de Roma, pagando unos impuestos que se entienden como un modo de participar en ese imperio, en comunión con otros pueblos de aquel tiempo. El denario del tributo constituye una forma de contribuir al orden externo (mundano) de Dios.
- *Los enemigos del imperio* entenderán el tributo como atentado contra la sacralidad israelita. Posiblemente, identifican la *familia de Dios* con el grupo nacional judío y quieren acuñar moneda propia, avalada con el nombre de Jerusalén. Por eso rechazan al César y su impuesto. Unos u otros, diga Jesús lo que diga, podrán acusarle: si afirma, le llamarán colaboracionista; si niega, insumiso, antiromano.

Pues bien, Jesús no defiende la oposición violenta (no pagar, guerra contra Roma), pero apoya el orden de Roma (pagar), pues sabe que le tientan, respondiendo que devuelvan el dinero al César, si es del César. En principio, podemos suponer que él era contrario al pago del tributo, no solo por lo que ello implicaba de colaboración con el imperio sino también porque ese impuesto estaba al servicio de una economía fundada en el dinero. En esa línea, su respuesta (¿devolved al César lo que es del César y dad a Dios lo que es de Dios!) no se puede entender como declaración de guerra contra Roma, pero tampoco como aceptación de su tributo sino que nos obliga a subir nivel, invitándonos a un tipo distinto de comunión humana.

Jesús se sitúa por tanto “fuera de la ley”, no en contra de ella sino al margen, pues él busca las “cosas de Dios” (cfr. Mc 8, 33) más allá del dinero y de la espada, no en un plano de ideales espiritualistas sino de relaciones humanas (como indica en otra perspectiva el Sermón de la Montaña: Mt 5–7; Lc 6, 20–46). Las “cosas” de Dios que definen la identidad de su proyecto mesiánico, se sitúan en un espacio de gratuidad y pan compartido, no de dinero y talión, como sabe Mt 5, 21–48: “habéis oído que se ha dicho; yo, en cambio, os digo...”.

- ¿Es lícito pagar o no? Fariseos y herodianos quieren situar a Jesús ante la alternativa entre el sí y el no, en un plano monetario, en una sociedad campesina en la que apenas circula el dinero, de forma que, para muchos, no existe casi más moneda que la del tributo. Pero Jesús ha superado esa alternativa. No se trata de pagar o no pagar sino de situarse en una dimensión más alta de revelación de Dios, es decir, de humanidad solidaria, por encima de una economía y política fundada en la posesión de la moneda. Jesús no acepta el tributo ni lo rechaza sino que supera ese plano monetario (pagar o no pagar), pidiendo que se devuelva a Roma el dinero de sus impuestos, para iniciar, de esa manera, un camino distinto de evangelio.
- *Jesús no tiene moneda, y así pide una a sus tentadores.* Ellos se la traen, y él la mira preguntando por la inscripción y la imagen grabadas en ella. Por una parte, él quiere superar el nivel de economía en que parecen situarse todos. Por otra, él sabe que la moneda tiene valor de curso legal (económico), pero no es profana,

en el sentido moderno del término, sino que lleva grabada una imagen del César, que en ella actúa como autoridad religiosa, es decir, como signo de divinidad. También la inscripción (que podía ser “Tiberio César Augusto, hijo del divino Augusto”) tenía carácter sagrado. Según eso, el tributo del César situaba a los hombres ante un “dios” que actúa por interés de dinero (Mammón), y eso Jesús no lo puede aceptar, como ha dicho en Mt 6, 24.

- *Devolved al César...* No combate con armas contra el César, pero tampoco le obedece (no emplea su dinero) sino que sale fuera del espacio de su dominio para situarse en un ámbito de vida y convivencia donde el tributo al César sea innecesario. Aquellos que le tienen están dispuestos a emplear la moneda del César. Pues bien, Jesús les dice que se la devuelvan, de modo que no tengan nada que deberle, nada que pagarle. No se trata, por tanto, de luchar en guerra contra el César (no pagarle, como pretendían los celotas, para crear después su propio impuesto) sino de devolverle su dinero al César para que él lo emplee como él quiera, pues al reino no se le alcanza y crea con monedas. Jesús no ha caído, por tanto, en la trampa que quieren tenderle (pagar o no pagar) sino que propone un camino distinto. Devolver la moneda al César, darle lo suyo, salir de su imperio económico, para así ocuparse en verdad de las cosas de Dios.
- *Y dad a Dios lo que es de Dios...* Solo allí donde al César se le devuelve la moneda (sin entrar en cálculos con él) se puede dar a Dios lo que es de Dios, es decir, todo lo que somos y tenemos, inaugurando un tipo de vida

distinta, en gratuidad, esto es, sin “capital” de imperio, sin la violencia política y económica que simboliza el tributo. Esta propuesta ha de entenderse a la luz de todo el evangelio. Cerrada en sí misma, ella podría tomarse como puro enigma, una salida ingeniosa, llena, quizá, de ironía, pero sin sentido positivo. Pues bien, ella recibe un sentido más preciso a la luz de toda la enseñanza y conducta de Jesús, que no ha querido comprar con dinero los panes y los peces de las multiplicaciones (*cfr.* 6, 37; 10, 17–22; 14, 3–9) sino que ha mandado a los suyos que compartan lo que tienen.

Habían querido tenderle una trampa (pagar el tributo, oponiéndose a los nacionalistas judíos, o no pagarlo, enfrentándose con Roma). Pero Jesús se elevó de plano, sin caer en la trampa de fariseos y herodianos. No dice “sí” (paguen), ni dice “no” (niéguese a pagar) sino algo anterior y mucho más profundo: *apodote* (devolvedle) al César lo que es suyo (salid de su campo), a fin de “dar” a Dios lo que es de Dios (para realizar su proyecto en el mundo). Por eso, el texto acaba comentando que “se admiraban de él”, aunque sus acusadores podrán decir más tarde que él ha ido soliviantando a la gente para que no pague tributos al César, con lo que eso significa en aquel contexto (*cfr.* Lc 23, 2).

Jesús no sataniza al dinero y a su César (contra los celotas), ni lo diviniza (como hace Roma) sino que lo expulsa del ámbito mesiánico diciendo, como ha dicho, que lo opuesto a Dios es Mammón, el dinero convertido en “dios” supremo de este mundo (*cfr.* Mt 6, 24), por encima, incluso, del imperio de Roma y del mismo templo de Jerusalén. En esa línea, debemos añadir que tarea y proyecto de reino es

una experiencia y tarea de gratuidad universal, superando el plano del dinero, como hemos visto en Mc 10, 17–31. Por lo tanto, debemos seguir afirmando que el proyecto de Jesús va en contra de la raíz económica y religiosa del imperio, pues él pide a los suyos que devuelvan el dinero al César, saliendo así de su dominio.

Ciertamente, el mismo Jesús, que ha derribado por el suelo *las monedas del templo* (es decir, la estructura sacral del judaísmo interpretada como culto a Dios), no condena ni rechaza la moneda del César (no la tira por el suelo), pero hace algo más hondo y peligroso, sitúa esa moneda, con toda la economía imperial, fuera de su movimiento mesiánico. De esa forma, la expulsa de su comunidad, sin luchar militarmente contra ella, pero situándose en otro nivel, más peligroso para Roma y su imperio económico, Jesús sale de su dominio, queda fuera, no necesita dinero del César.¹

Devolver la moneda al César significa dejarle que exista, pero sin compartir su proyecto económico, social y religioso, sin emplear su moneda. Jesús no lucha contra el César sino que le deja a un lado. Este pasaje nos sitúa ante un gesto supremo de “insumisión activa”, iniciando un camino de reino en el que no exista moneda del César, de manera que los hombres no se dominen unos a los

1. Ap 13–14 interpretará la moneda del impuesto como mamona antidivina (cfr. Mt 6, 24). Por el contrario, la escuela paulina (incluido 1 Pe) ha tendido a interpretar el impuesto como un elemento del orden que Dios ha querido para el mundo, de manera que debería pagarse (cfr. Rom 13, 7) en una línea aceptada también por el judaísmo rabínico. La mayor parte de la Iglesia cristiana se ha situado en esa segunda línea: el dinero no es pura mamona (aunque puede volverse mamona).

otros por dinero. Este es el proyecto base de Jesús, el cual, después, los cristianos han interpretado y siguen interpretando de diversas maneras.

- *La primera, propia de Jesús: Oposición de planos.* Jesús ha invitado a devolver el dinero al César, a no utilizar su moneda, a no emplear su economía. De esa manera, sus seguidores han de quedar liberados del peso y la carga de todo el proyecto imperial, por lo que deben buscar otros tipos de colaboración y comunión económica en la línea del proyecto de Mc 10, 29–31 (con el ciento por uno), o en la de los sumarios de Hch 2–4. *Los hombres del César* podrán seguir manejando el dinero y lo que se hace con ese dinero (economía, política, ejército imperial), pero los seguidores de Jesús han de buscar una forma distinta de vivir y organizarse sin dinero.

Los hombres de Jesús deberán concentrarse en las cosas de Dios, viviendo en pura gratuidad, sin utilizar dinero imperial, ni formar parte del ejército de Roma, ni organizar empresas productivas al modo Mammón, pero iniciando alternativas reales de vida, como quisieron los cristianos de Mc 10, 29–31. El dinero imperial (que es propio del César y de su tributo) pertenecería a Mammón (orden impositivo e idólatrico); por eso, los cristianos deberán superarlo, para buscar y promover un proyecto y camino distinto de economía en una línea de gratuidad y comunicación personal.

- *Pero pronto, la Iglesia (al menos una parte de ella), en la línea de Rom 13, 1–9 ha pactado de hecho con el dinero*

del César, invitando a los cristianos a pagar los tributos. En esa línea, podemos distinguir dos planos, sabiendo que uno es superior al otro, pero aceptando en algún sentido ambos.

- a. Hay un nivel en el que sigue manteniéndose el tributo del imperio, la economía del César, con todo lo que implica en el nivel de la organización externa del mundo.
- b. Pero hay un nivel superior, donde no rige ya el tributo, ni la economía de Roma. Ese es el nivel de las “cosas de Dios”. En ese plano espiritual de gratuidad y comunicación de vida deberían mantenerse los auténticos cristianos.

En esa segunda línea (siguiendo la indicación de Rom 13 y de 1 Pedro) los seguidores de Jesús han de buscar, en su nivel, una economía de comunión y gratuidad, pero aceptando, en el nivel externo, el tributo de Roma con su economía. Por eso, en un nivel, ellos pagan los tributos (aceptando la autoridad imperial), pero en otro nivel han de buscar (desplegar), en un plano de Iglesia una economía distinta, en línea de pura gratuidad. Ellos viven, según eso, en dos mundos desiguales:

1. En un plano económico-político aceptan el orden imperial, no son guerrilleros luchando contra Roma.
2. Pero el plano de su vida personal y eclesial, como creyentes mesiánicos, buscan y promueven una economía de gratuidad, en línea de evangelio. Aceptan el orden de Roma, como signo de este tiempo “malo”,

pero en el fondo buscan y promueven otra economía de gratuidad en Cristo.

En esa segunda línea, bastante pronto, a partir de Rom 13, 1–9 y de textos muy significativos como 1 Clemente, ya de finales del siglo I d.C., algunos cristianos tienden a moverse en ambos planos, no solo por imposición y por un tiempo, como se suponía al principio, cuando se pensaba que el reino llega de inmediato, sino por conciencia.

- a. En el nivel de las cosas del César ellos podrán manejar el dinero del César, pagar tributos, contribuir a la creación del estado.
- b. En el nivel de las “cosas de Dios” (en ámbito de Iglesia) ellos tienden a vivir en plena, compartiendo todos los bienes.

Pero pronto, un modo lógico, ese nivel superior de las cosas de Dios tiende a perder su carácter económico / político para entenderse en un sentido puramente espiritual, de oración compartida, de adoración interior, dejando así que las cosas del mundo (lo referente al dinero) siga su rumbo, como si no existiera evangelio. Los cristianos vivirían, de esa forma, en dos reinos totalmente separados. Pero, en contra de eso, debemos añadir que los “proyectos y caminos” de cada uno de esos reinos pueden y deben complementarse, siendo distintos:

- *Ciertamente, en principio, existe autonomía entre los dos niveles.* Jesús pide que devolvamos al César su denario para superar, de esa manera, su imposición. Pero en

un momento posterior los cristianos dicen que Jesús no ha condenado ese dinero del imperio, ni lo ha demonizado, ni lo ha convertido en Mamona. De esa forma, ellos dejan al César un ámbito propio de vida e influencia, abriendo así una “racionalidad propia” para la política, en el sentido actual del término. Pero, al mismo tiempo, él abre un espacio propio para las cosas de Dios.

- *En un momento posterior, los que buscan las cosas de Dios*, tras “haber devuelto las suyas al César”, han de procurar que el mismo César, al que han dado su impuesto (su voto), administre bien su “dominio” al servicio de los hombres, de manera que su “dinero” pueda tender a convertirse (cristianizarse), perdiendo su carácter egoísta, para ponerse al servicio de la gratuidad, es decir, del amor mutuo, aunque sin perder su autonomía racional (económico-política). En ese contexto, por lógica interna de su misma experiencia de evangelio, los cristianos terminan pensando que es bueno pagar un tributo al César, procurando que el César lo administre bien, al servicio de todos.
- *En esa línea, los hombres del César* han de procurar que su dinero esté al servicio del bien común y la justicia, como propone la glosa de Rom 13, 1–7, pero sabiendo que hay “cosas de Dios”, de pura gratuidad, que se sitúan por encima del imperio. En un sentido, esos “hombres del César” deben conservar su autonomía, de manera que los “hombres de Dios” no impongan sobre ellos algún tipo de sagrado de un modo dictatorial. Eso significa que hay dos planos o niveles, que se relacionan, pero que son, en principio, independientes:

- a. Hay un nivel de racionalidad política, que ha de funcionar de una manera ética, en un plano de justicia conmutativa, al bien de todos los ciudadanos, en la línea del César.
- b. Pero hay, al mismo tiempo, un nivel mesiánico de pura gratuidad, por encima de la justicia conmutativa. Ese nivel de gratuidad no va en contra del nivel del César, pero lo supera, situándose por encima del plano del dinero.

En ese sentido, por impulso del mismo proyecto de Jesús, mientras llega a realizarse plenamente su reino, los cristianos han optado por aceptar la ley del César (del estado, de la economía racional), de manera que ella tenga su propia autonomía. No hay, por tanto, un único principio sino dos que están coordinados, pero de manera que el dinero del César no se vuelva puro Mammón sino experiencia y tarea de racionalidad económica. En ese mismo sentido, decimos que el evangelio no destruye la racionalidad del pensamiento filosófico y la ciencia sino que lo completa y lo respeta, para ponerlo al servicio del reino.

Esta coordinación o complementariedad ha permitido el surgimiento de un orden racional autónomo de economía / política, al lado del evangelio, pero ha destacado también la autonomía del evangelio (¡las cosas de Dios!) en su propio plano. Este equilibrio, propio del cristianismo, va en contra de otros proyectos de “dominación religiosa total”, como han podido darse, a veces, en el islam. Este doble plano (de las cosas de Dios y de las cosas del César) abre, en principio, un camino positivo para los cristianos, pero ha suscitado siempre problemas.

Los hombres del César, que manejan el dinero y poder del sistema, en clave de ley, han querido y quieren poner, muchas veces, las “cosas de Dios” a su servicio, en contra de lo que quiere y dice Jesús. Esta ha sido la actitud más normal dentro de la sociedad cristiana de la modernidad, Esta es, en el fondo, la actitud de un capitalismo actual, que no lucha contra la religión como pudieron hacer los sistemas marxistas del siglo XX, pero que la pone (quiere poner todas las religiones y proyectos humanistas) al servicio de su propia dominación económica, bajo un tipo de Mammón. En esa línea, toda opción religiosa (en este caso, el cristianismo) sería una opción puramente privada, que debería mantenerse en el nivel interior de las personas, pero que no podría aplicarse en un plano social donde el único poder es el dinero, es decir, la Mammón del César.²

Pues bien, en contra de eso, el cristianismo ha querido mantener y ha mantenido siempre la autonomía de “las cosas de Dios”, dentro de un esquema de dualidad, mientras dura el tiempo de este mundo, existen dos principios sociales distintos pero vinculados:

2. He desarrollado el tema en *Comentario a Marcos*, Verbo Divino, Estella, 2012. Sobre la problemática de fondo de esas interpretaciones, *cfr.* Eslin, Jean-Claude. *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en occident*, Éditions du Seuil, Paris, 1999. El tema de la relación entre el dinero-capital y el reino de Dios (la plenitud del hombre) está en el centro de la teología más significativa de los últimos decenios, como ha destacado González Fernández, Antonio. *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1997; *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander, 2003; Pikaza, Xabier. *Violencia y religión en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005.

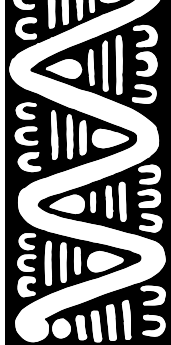
- a. El nivel de las cosas de Dios.
- b. Y el de las cosas del César (administración civil de la sociedad).

Eso significa que Jesús no ha “triunfado”, es decir, no se ha impuesto en el plano social (como sabe y dice Pablo en Rom 1, 3–4), ni ha “conquistado” el imperio de forma mesiánica, como hubieran querido algunos de sus sucesores.

Ciertamente, el imperio ha matado a Jesús, pero en su nivel sigue conservando un principio de autonomía, de formas que “las cosas del César” siguen existiendo y teniendo un valor junto a las cosas de Dios. De esa manera, a lo largo de los siglos, en situaciones muy distintas, los cristianos (y en algún sentido también los judíos) se han sentido vinculados a los dos pasajes que acabamos de evocar, teniendo que descubrir, en su mismo compromiso práctico, la posible diferencia que existe entre *la mala moneda de Mammón* de Mt 6, 24, que es contraria a Dios, y el *buen denario del César* (que podría ser un impuesto al servicio del orden común de la sociedad).³

3. No es fácil distinguir esos dineros en línea de evangelio, pues las mismas posturas de la Iglesia han sido distintas, sin que una se haya impuesto totalmente a la otra. a) Según Ap 13–14; 17–19, la moneda del impuesto sería Mammón antidivino, prostitución radical y así, los que sirven al dinero de esa forma, pagando tributo al César, se han prostituido al Satán de la Mammón. b) Sin embargo, los autores de la escuela paulina (incluido 1 Pe) han visto el denario del impuesto como un elemento del orden que Dios ha querido para el mundo, en la línea Rom 13, 7, aceptada también por el judaísmo rabínico. El dinero del César no es pura Mammón (aunque tienda a ser Mammón) sino que puede convertirse en un signo de encarnación social para los creyentes. Es evidente que la Iglesia primitiva no ha podido dar una respuesta teórica unitaria. Rom 13 y Ap constituirán los dos polos en torno a los cuales girará la hermenéutica eclesial de la economía mesiánica.

IV. DINERO DE IGLESIA



PRIMERA IGLESIA (Hch 2–4). INTENTO EJEMPLAR Y FALLIDO DE COMUNICACIÓN DE BIENES

PUNTO DE PARTIDA, UNA COMUNIDAD DE BIENES

Mc 16 con Mt 28 (e incluso Jn 21) afirman que el mensaje de Jesús se extendió por (con) la experiencia pascual de sus discípulos desde Galilea. Por el contrario, Lucas (en su doble obra: Lc–Hch) e, implícitamente, Pablo sitúan el principio de la comunidad cristiana en Jerusalén. Esas perspectivas no se contradicen, pues más que una nueva Iglesia, propiamente dicha, al estilo posterior, lo que surgió en Galilea fue un movimiento mesiánico de seguidores de Jesús. Conforme a la visión de Lucas, que se ha vuelto después oficial, la Iglesia, como grupo escatológico y pascual, surgió *en Jerusalén* para consolidarse en *Antioquía* y extenderse por el mundo desde Roma.

Los datos que tenemos resultan fragmentarios y no permiten establecer, con certeza, el decurso de los acontecimientos, pero algunos más significativos resultan claros. Parece seguro que los Once (los Doce menos Judas), a

quienes Mt 28, 16–20 sitúa en la montaña de Galilea, para iniciar la misión universal, se juntaron de hecho en Jerusalén para mantener y recrear allí su movimiento. Esta peregrinación de los Once a Jerusalén, probablemente con parientes de Jesús y mujeres (*cfr.* Hch 1, 13–14), para quedarse allí, constituye una confesión de fe y un acto de esperanza.

Los así reunidos afirmaron, con su gesto, (creando una comunidad en la ciudad del templo) que el mismo crucificado había de *venir glorioso* para ratificar su anuncio mesiánico (como hijo del hombre, nueva humanidad), y ha de hacerlo, precisamente, en la ciudad de David, en el entorno del templo.

Estos Doce no eran, en principio, misioneros (apóstoles, enviados) en sentido estricto sino signo y germen del nuevo Israel escatológico, en Jerusalén, ciudad de las promesas religiosas y reales, capital y centro de la acción de Dios. Allí vienen, desde Galilea, y se asientan como iglesia–qahal escatológico, *esperando la venida de Jesús*, que será juicio del mundo anterior y creación de la humanidad definitiva, para acogerle y culminar con él su tarea mesiánica. Desde ese fondo, interpretan su acción en el templo (*cfr.* Mc 11, 15–17 par), afirmando que no había sido una señal de pura ruina sino de purificación y transformación, como lo ratifican eligiendo a Matías, en lugar de Judas, para completar el número de los Doce (Hch 1, 21–22).

Este nombramiento de Matías y la constitución de los Doce (Hch 1, 15–26), que se establecen en Jerusalén, constituye el primer gesto de creación de una Iglesia establecida, ratificando el carácter intra–israelita de Jesús, como testigos de su experiencia pascual (le han visto vivo) y de su

culminación mesiánica, en Jerusalén, según la ley. Por eso se juntan en la capital del judaísmo (ciudad de las promesas), esperando su venida gloriosa. Esta teología de los Doce insiste no solo en el mensaje y camino de Jesús sino en la importancia de su muerte, entendida ya como principio de recreación de Israel, pero siempre dentro de Israel, según la ley, con un tipo de mesianismo que sigue siendo de tipo davídico (que Pablo devaluará en Rom 1, 3–4, diciendo que pertenece al plano de la carne).

Esos judíos de Jesús siguen arraigados en la identidad nacional israelita en Jerusalén, esperando el reino. Están cerca de los fariseos, pero ponen a Jesús y no a la Ley en el centro de su esperanza. Están cerca de los esenios de Qumrán, pero en vez de retirarse, aguardando la llegada de Dios en el desierto, en protesta de pureza, se concentran en Jerusalén, lugar de las promesas, cerca de los sacerdotes, no para sacralizar el pasado del Templo sino para recrearlo.

Como he dicho, estos Doce no fundan una religión distinta con su jerarquía sino que se constituyen como un movimiento de renovación mesiánica al interior del judaísmo, con centro en Jerusalén. No se separan del resto del pueblo, siguen acudiendo al templo, aunque quizá solo a los atrios exteriores. Ciertamente, ellos y el resto del pueblo, siguen aceptando la Ley de Israel y su estructura, de manera que *no crean una autoridad alternativa* en plano sacral o popular (son, sin más, judíos). Pero, al mismo tiempo, esperando la venida del Jesús pascual, se instituyen como un grupo especial, un camino propio (*cfr.* Hch 9, 2), al interior del judaísmo.

De esa forma, estos primeros “seguidores mesiánicos de Jesús” pertenecen a dos mundos. Ellos son *totalmente*

judíos, pero lo son *al modo de Jesús*, entendiendo su mensaje y vida (muerte) como interpretación y cumplimiento de la herencia israelita. En esa línea, su insistencia en Jesús (a quien contemplan como resucitado) y la esperanza de su venida gloriosa, significa una protesta contra la autoridad oficial de los sacerdotes, pero sin desligarse de ella (sin crear otra autoridad propia, ni una alternativa religiosa).

- *Estos primeros “cristianos” forman una comunidad escatológica*, pero dentro del pueblo de Israel, desde el interior de Jerusalén. Piensan que ha llegado el tiempo mesiánico, pues han contemplado a Jesús, y solo tienen que esperar que llegue el reino y se realice lo anunciado, en un contexto plenamente judío (jerosolimitano). No tienen que hacer nada, ni empeñarse en cambiar ninguna cosa sino aguardar el fin del cambio iniciado en la pascua, según Jesús, pues él arreglará todos los temas cuando venga.
- *Son comunidad visible (asamblea o Iglesia de Dios: qahal, ekklêsia), pero dentro del judaísmo de Jerusalén* (no han tenido ni siquiera que marcharse de allí, como los de Qumrán). No se han juntado por una decisión particular sino porque Dios les ha mostrado a Jesús como principio de reino, dentro de Israel y para todo Israel (por eso insisten en el signo de las Doce tribus). El entusiasmo escatológico les lleva a compartir los bienes: comen juntos, celebran la fiesta de Jesús (*cfr.* Hch 2,43–47; 4, 32–36).
- *Son comunidad pneumatológica*. También los de Qumrán se sentían portadores del espíritu de Dios. Pero estos discípulos de Jesús lo son de un modo

especial, ungido de Dios, que les ha “bautizado con el Espíritu Santo” (*cfr.* Mc 1, 8), no con simple agua de penitencia. Tampoco esta experiencia del espíritu le separa de Jerusalén sino que les arraiga allí, de un modo especial.

En este contexto, el libro de los Hechos insiste en la comunidad de vida (bienes y personas), como rasgo fundamental de la Iglesia. Había por entonces en Israel, dentro y fuera de Jerusalén, comunidades judías de ayuno o de vida común, desde Juan y otros “bautistas” hasta diversos grupos de fariseos y esenios. Pues bien, en esa línea, con otros grupos especiales, los seguidores de Jesús crean un grupo muy especial de comunicación de vida, apareciendo así, como “laboratorio” de nueva humanidad, desde Jesús resucitado que alienta en ellos y que viene (¡vendrá de inmediato!) a ratificar y culminar su obra.

Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno. Acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar (Hch 2, 44–47).

Tenían los bienes en común, oraban juntos, compartiendo el pan. Se trata, evidentemente, de una comunidad que

se entiende a sí misma de forma escatológica, conforme a un modelo judío, que aparece en otros grupos, como el de Qumrán. Una comunidad que solo es posible en lo que se ha llamado, a veces, el tiempo del “ínterim”, un tiempo provisional y pequeño, hasta que llegue Jesús. Propiamente hablando, estos cristianos son interinos, y así se mantienen, en interinidad ilusionada, emocionada, ansiosa, hasta que llegue Jesús.

No quieren crear algo duradero, pues el tiempo no dura, ellos son, dentro del judaísmo, una comunidad “escatológica”, como otras posibles, en la línea de las esperanzas de Henoc o de Daniel. Su novedad está en el hecho de que ellos se fundan en el recuerdo / presencia de Jesús, a quien esperan, no esperan sin más al hijo del hombre de Daniel o Henoc, y ese Jesús tiene una historia y un mensaje que les va resultando cada vez más hondo y sorprendente, mientras lo van recordando.

UNA COMUNIDAD ALTERNATIVA ANTE EL FIN DE LOS TIEMPOS

Esa comuna “cristiana” de los Doce y de los otros que recuerdan y esperan con ellos a Jesús, no tiene en principio la finalidad de producir (como ciertas cooperativas modernas) sino de compartir, pues ha llegado el tiempo final, según lo decía Jesús, y todas las cosas han de ser comunes. Su signo de identidad no es un nuevo dogma (no necesitan nuevos dogmas, tienen a Jesús), ni una liturgia especial (¿siguen en torno al templo!) sino la vida común, expresada en la participación de bienes, la oración comunitaria y las comi-

das que celebran en las mismas casas, no en una sinagoga o templo.

Esto es lo sorprendente, esto es lo nuevo, algo que marcará, desde ahora, todos los caminos futuros de la Iglesia, desde este momento de los Doce con los otros en Jerusalén hasta el fin del mundo (¡por los siglos de los siglos!). Este es el único “dogma” tomado en sentido radical, que hombres y mujeres pueden con-vivir, compartiendo corazón, alma, bienes y comida:

La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era común entre ellos. Los apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor Jesús. Y gozaban todos de gran simpatía. No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad. José, llamado por los apóstoles Bernabé (que significa: “hijo de la exhortación”), levita y originario de Chipre, tenía un campo, lo vendió, trajo el dinero y lo puso a los pies de los apóstoles (Hch 4, 32–37).

La Iglesia se establece así, por tanto, en forma de comunidad de esperanza (¡aguardan a Jesús!), pero compartiendo, en el tiempo de esa espera, amor y vida. Tarda Jesús, en un sentido externo, pero queda y se afianza la comunidad de vida como signo y presencia de Dios; una Iglesia de esperanza mesiánica convertida en Iglesia de comunidad

de vida. En ese contexto, se dice que entre los creyentes había unidad de corazón (amor), de alma (pensamientos) y bienes.

a. *Dos tipos de comunidad.* Este es, según Lucas, el principio de la Iglesia, la comunidad donde culmina y se cumple el proyecto de Jesús, que se distingue así, del orden sagrado del templo de Jerusalén (con sus riquezas y ritos) y a la estructura del imperio, fundada en la imposición militar y en los impuestos. Estos primeros creyentes de Jerusalén forman una cooperativa de consumo y siguen en la línea de la tradición de Jesús, que ha presentado (que presentará) Mc 10, 17–31, pero con dos diferencias:

- *Estos primeros “mesiánicos” judíos de Jerusalén venden sus posesiones, pero no regalan sin más el producto de su venta a los pobres y se olvidan sino que entregan esos bienes en manos de la misma Iglesia, que aguarda la venida del Cristo. No forman, según eso, una cooperativa de transformación (producción) de bienes sino una comunidad de pobres / santos que acogen a todos los que crean en Jesús y los que quieran sumarse al grupo, para mantener el testimonio de Jesús, hasta que él vuelva (que venga), pues ha resucitado, sabiendo que él ha de arreglarlo todo. De esa forma, se unen, como judaísmo mesiánico del fin de los tiempos, y en esa línea, siguen viviendo, compartiendo y esperando, mientras los helenistas empiezan a crear comunidades distintas recibiendo, incluso, la ayuda de esas comunidades distintas, como indica la colecta paulina de la*

que seguiremos hablando (*cf.* Gal 2, 9–10; Rom 15: 26, 2 Cor 8:13, 9:9–12).

- *A diferencia del modelo de los creyentes de Mc 10, 28–31 par, que crean cooperativas estables de producción y consumo, abiertas a los gentiles, los miembros de esta Iglesia judeo-cristiana de Jerusalén forman solo una comunidad escatológica intra-judía de consumo compartido.* Ellos son capaces de mantenerse solo por un tiempo (hasta que acaben el producto de las ventas o dejen de recibir ayudas de fuera), hasta que llegue Jesús y resuelva su problema.

Conforme al modelo de Mc 10, 28–31, la llamada a “vender y dar a los pobres” para seguir a Jesús se había transformado en exigencia de dejar / dar lo propio (casa, campos, bienes), pero no para vivir de rentas o de la ayuda de otros sino para establecer un tipo de cooperativas / comunas de trabajo compartido, no de simples comunas de consumo (hasta que se acaben los bienes) sino comunidades de posesión, producción y consumo común, en apertura a los pobres. Esta es la diferencia esencial que establecen Marcos y los sinópticos, abriéndose de un modo universal, como hará, a su modo, la Iglesia helenista (aunque no en Jerusalén), hasta que llegue Jesús, cuya venida no se espera ya de un modo inminente.

b. *El modelo de Jerusalén.* Y así volvemos al modelo de la primera comunidad de bienes (Iglesia), en un sentido espiritual y material, religioso y económico, aunque sin imposición sobre sus miembros, de manera que podía haber tipos distintos de integración: Unos daban todo, sin

quedar con bienes propios, quedando así a merced de la Iglesia; otros aparecían solo como simpatizantes, que daban parte de sus bienes a la comunidad y administraban los otros bienes por sí mismos.

Por eso, el texto dice que algunos como Bernabé aceptaron plenamente el modelo de comunión total de bienes (Hch 4, 36), pero que otros podían engañar a los hermanos diciendo que daban todo pero quedaban con algo, como indica la historia parábólica de Ananías y Safira (Hch 5, 1–11), un relato recreado por el mismo Lucas, para mostrar los peligros de un engaño económico entre los “pobres” de la comunidad (*cf.* Rom 15, 26; Gal 2, 10). La Iglesia no tenía medios de control y de presión externa para obligar a sus fieles a compartir los bienes, pero allí, donde esos fieles se comprometen y comparten lo que tienen, han de hacerlo en transparencia, sin mentir a los hermanos:

Un hombre llamado Ananías, de acuerdo con su mujer Safira, vendió una propiedad, y se quedó con una parte del precio, sabiéndolo también su mujer; la otra parte la trajo y la puso a los pies de los apóstoles. Pedro le dijo: “Ananías, ¿cómo es que Satanás llenó tu corazón para mentir al Espíritu Santo, y quedarte con parte del precio del campo? ¿Es que mientras lo tenías no era tuyo, y una vez vendido no podías disponer del precio? ¿Por qué determinaste en tu corazón hacer esto? No has mentido a los hombres, sino a Dios”. Al oír Ananías estas palabras, cayó y expiró. Y un gran temor se apoderó de cuan-

tos lo oyeron (y sigue la misma historia en relación a Safira, su mujer) (Hch 5, 1–5).

Entre los cristianos de Jerusalén había quizá dos modelos de vida:

- a. Algunos daban todas sus posesiones para así, integrarse plenamente en la comuna de la Iglesia, viviendo totalmente de ella (en casas de la Iglesia, con comidas de Iglesia).
- b. Otros mantenían, al menos, parte de sus posesiones, teniendo, según eso, una doble pertenencia: como familias particulares y como miembros de la comuna eclesial.

Entendido así, el pecado de Ananías y Safira no fue económico sino social, contra la verdad y transparencia de la Iglesia, pues quien actúa de esa forma, con doblez económica, no puede formar parte de la comunidad de los creyentes y muere (en sentido cristiano).

El primer dogma de la Iglesia era, pues, la transparencia comunitaria, que se expresa en la comunión voluntaria de bienes, sin engañar a la comunidad. De un modo correspondiente, la primera y más peligrosa de las herejías consiste en aprovecharse de los bienes comunitarios, bajo capa de piedad, mintiendo a los hermanos. Así debe entenderse esta durísima historia de Ananías y Safira, que se eleva como aviso primero, parénesis sangrienta, en la base del libro de los Hechos. El dinero de la Iglesia no puede organizarse en forma de imposición superior sino en línea de gratui-

dad; pero sabiendo que quien engaña, en este campo a los hermanos, destruye su vida.¹

Este cuadro eclesial traza un ideal económico donde los creyentes han de ponerlo todo (vida y bienes) al servicio de los hermanos, sabiendo que nada ha de tomarse como particular, pero sabiendo, al mismo tiempo, que esa comunidad de bienes no puede imponerse, de manea que algunos conservan parte de sus bienes. Dentro de un verdadero cristianismo nadie puede afirmar que “algo es suyo” (Hch 4, 32); todo, en principio, es común y todo tiene sentido en la medida en que se abre hacia los otros.

De esa manera, en el principio y centro de la Iglesia, Lucas ha trazado un ideal permanente de comunicación personal (mesiánica), que se expresa a modo de comunión de bienes. Si en un momento dado, la Iglesia lo olvida o lo aplica solo a unos hombres especiales (religiosos), que comparten sus posesiones hacia dentro (ellos solos), sin ofrecer, en esa línea, un proyecto y camino de transformación universal, ella pierde su sentido, es infiel al evangelio.

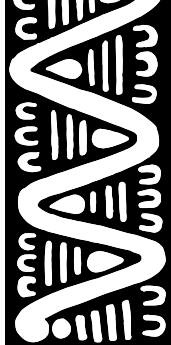
La predicación de los apóstoles se traduce, según esto, en un tipo de existencia en que los hombres viven en aper-

1. Entre comentarios a Hechos, *cfr.* Fytzmyer, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles, I-II*, Sígueme, Salamanca, 2003; Rius-Camps, Josep. *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegetico a Hech 1-12*, Ediciones el Almendro de Córdoba, S.L., Córdoba, 1989; Roloff, Jürgen. *Hechos de los apóstoles*, Cristiandad, Madrid, 1984. *Cfr.* además, Crossan, John Dominic. *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 2002; Schenke, Ludger. *La comunidad primitiva*, BEB 88, Salamanca, 1999; Stegemann, Ekkehard W. & Stegemann, Wolfgang. *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella, 2001.

tura mutua, pero no solo para vender y gastar juntos unos bienes en un pequeño grupo sino para esperar la venida del Cristo, cuando todo pueda y deba compartirse entre los hombres y pueblos del mundo, como en jubileo universal.

Esta Iglesia de los Doce (o de Santiago y los parientes de Jesús) fue, en principio, una comunidad de testimonio y esperanza, como he dicho: *de testimonio*, los creyentes quieren ser ejemplo y anticipo de la nueva comunidad universal de bienes y personas; *de esperanza*, ellos no pueden realizar el gran cambio sino esperar, hasta que venga a realizarlo el Cristo. Mirada así, esa comunidad sigue siendo un ejemplo para todos los cristianos posteriores.

Solo en la medida en que aquella experiencia base se actualice en nuestra Iglesia, solo cuando los cristianos actuales intenten realizar, desde su nueva circunstancia y con métodos actuales lo que en forma modélica ha trazado Lucas para el principio de la Iglesia, podremos llamarnos, de verdad, cristianos, sabiendo que la Iglesia es, ante todo, una comunidad escatológica de fe—amor y bienes compartidos.



EXPERIENCIA Y MENSAJE DEL APOCALIPSIS

DOS BESTIAS, UNA PROSTITUTA.
TRINIDAD SATÁNICA

El tema del dinero absolutizado está en el centro del Apocalipsis y resulta inseparable de la visión del Dragón, es decir, del anti-dios perverso, que empieza luchando contra la Mujer Celeste, que es el pueblo de los justos (*cf.* Ap 12), para revelarse, después, y realizar su obra a través de las dos bestias y de la Prostituta, los cuales se identifican, en el fondo, con Mammón.

- *La primera Bestia* (Ap 13, 1–10) recoge el motivo de las fieras de Daniel (Ap 13, 2. *cf.* Dan 7, 46), condensadas en el poder político-militar de Roma, originalmente violento, que brota del Dragón y no reconoce los valores de la vida humana, ni la gratuidad sino que pide que le adoren. Esa bestia dice que es salvadora, pero es principio de muerte (Ap 13,4–8).

Y vi subir del mar una Bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas, con una diadema en cada cuerno y un título blasfemo en cada cabeza. La Bestia que vi se parecía a una pantera; tenía patas como de oso y fauces como de león. El Dragón le dio su fuerza, su trono y su inmenso poder. Una de sus cabezas parecía haber sido herida de muerte, pero su herida mortal estaba ya curada. La tierra entera corría fascinada tras la Bestia. Entonces adoraron al Dragón, porque había dado su poder a la Bestia y adoraron también a la bestia, diciendo: “¿*Quién será como la Bestia y podrá luchar contra ella?*” (Ap 13, 1–4)

Es una bestia herida, como ha estado Roma en torno al 67–70 d.C. (en el tiempo de la guerra judía), pero se ha curado cuando escribe el autor del Apocalipsis (hacia el 95 d.C.), siendo adorada por casi todos, a pesar de que (porque) blasfema, y sus palabras son contrarias a Dios, y no admite el poder de la gracia (Ap 13, 5 y ss). No es extraño que tenga miedo a los cristianos y que los persiga, pues no la aceptan como Dios, ni reconocen su autoridad sagrada.

La Bestia les tiene miedo y les persigue (Ap 13, 7), porque no son de los suyos. Sabe que su tiempo es corto y así, solo puede mantenerse con violencia (*cf.* Ap 12, 12; 13–5). Por eso, no tiene más remedio que matar a los contrarios, pues vive de la muerte (*cf.* Ap 13, 4). ¿Quién es? Los lectores de Dan 7 y los cristianos saben que es el poder imperial (entonces Roma) que se absolutiza y diviniza.

- *Segunda Bestia, Falso Profeta* (Ap 13,11–18). Parece no-violento, porque es delicado y muestra rasgos de cordero. Tiene, sin embargo, la crueldad de una mente poderosa y retorcida y la pone (se pone) al servicio de la Bestia del poder, para engañar a los hombres de manera aún más intensa. Es el espíritu de la mentira, es la violencia del mal pensamiento que pervierte la vida del mundo con milagros falsos y con una economía al servicio del poder.

Vi otra Bestia que surgía de la tierra: tenía dos cuernos como de Cordero pero hablaba como Dragón. Ejercía todo el poder de la primera Bestia en favor de ella, haciendo que la tierra y todos sus habitantes adorasen a la primera Bestia, aquella cuya herida mortal había sido curada. Hacía grandes prodigios, hasta el punto de hacer bajar fuego del cielo sobre la tierra a la vista de los hombres. Seducía también a los habitantes de la tierra con los prodigios que se le había otorgado realizar en favor de la primera Bestia, y los incitaba a levantar una estatua en honor de la Bestia que fue herida de espada y revivió. Se le concedió dar vida a la estatua de la Bestia, de modo que incluso pudiese hablar, y se le dio poder para hacer morir a cuantos no adorasen la estatua de la bestia. Hizo también que todos, grandes y pequeños, ricos y pobres, libres y esclavos llevasen grabada una marca en la mano derecha o en la frente (Ap 13, 11–16).

Esta bestia es la *falsa profecía y religión*, la razón de estado del imperio, que protege a los que sirven al sistema y que destruye a quienes lo rechazan. Aquellos que no acepten la mentira oficial de esta segunda Bestia (su propaganda e ideología política, su religión de estado) no podrán llevar la marca de la primera Bestia, de manera que estarán fuera de la ley, no podrán comprar ni vender, ni hallar refugio sino que vivirán como desterrados sobre el mundo. Esta es la acción de la segunda Bestia, representada por los sacerdotes e ideólogos de un imperio sagrado al que todos debían elevar el incienso de su culto. Para ratificar el triunfo de sus armas y dinero, el imperio tiene que apoyarse en este Falso Profeta, con su ideología mentirosa, su poder perverso (6–6–6).

- *La tercera Bestia es la Prostituta* (Ap 17–18), elemento final de esta trinidad de muerte, tiene figura de mujer y aspecto de reina (Ap 17, 4), lleva en su mano la copa del comercio universal que es el dinero (Ap 17, 4–5). Ella es, por un lado, *Babilonia*, ciudad anti-divina, nueva Roma (que ha conquistado y quemado Jerusalén), dueña del dinero, el fatídico Mammón, Dios falso que reina sobre el mundo (Ap 17, 3.9; *cfr.* Mt 6, 24).

Con su lenguaje popular e intuitivo, Jesús había hablado solo de Mammón, Dios-Dinero en el que desembocan y culminan los otros dos. El Apocalipsis, en cambio, interpreta a ese Mammón como prostituta y la coloca como culmen de la tríada satánica, tras la primera y la segunda bestia. En esa línea, interpreta y actualiza el mensaje y proyecto de Jesús, diciendo que Mammón es la Prostituta,

porque compra y vende todo por dinero, presentando su ley (economía del sistema) como única verdad.

En esta Prostituta del mercado mundial, culminan y se expresan los poderes anteriores, militar (primera Bestia) e ideológico (segunda). Por ella, sabemos que, al fin, no existe más Dios ni poder que el capital / mercado, que se centra en Roma, donde desembocan las mercancías y males de la tierra conocida. Ella se envanece como diosa, pero solo es una mala cortesana, pues con ella se han prostituido los reyes de la tierra, ganando y gastando su dinero, gastándose a sí mismos (*cf.* Ap 17,1–2; 18, 3.9).¹

TRES PODERES. SUPREMACÍA ECONÓMICA

La misma primera Bestia, que se sirve del Falso Profeta, utiliza a la Prostituta porque compra y venda todo por dinero, presentando su ley (economía de mercado) como única verdad sobre la tierra. En ella, culminan y se expresan, plenamente, los poderes anteriores. No existe, al fin, más Dios ni poder que el Mercado / Mammón, centrado en Roma, donde desembocan todas las mercancías y riquezas

1. El Apocalipsis es un libro de “revelación” político–económica. Evidentemente, habla del Dios de Jesús, pero, al mismo tiempo (por hablar de ese Dios), nos permite entender la injusticia de un tipo de política, ideología y economía que condena a la muerte a los pobres y a los defensores de los pobres (es decir, en este caso, a los verdaderos cristianos, pues el mismo Apocalipsis sabe que hay cristianos vendidos a la Bestia). Sin duda, el Apocalipsis es un libro cristiano, aceptado en el canon de la Iglesia (aunque muchas veces, ha sido espiritualizado, con lo que pierde su tono mordiente). Pero, al mismo tiempo, precisamente por ser cristiano, es un libro “universal”, el cual nos permite entender el riesgo de una historia de poder (de prepotencia militar y económica), para oponernos a los poderes destructores que dominan y amenazan a los hombres.

de la tierra conocida. Esta Prostituta / Mercado se envanece como diosa, pero solo es una mala cortesana, pues con ella se han prostituido los reyes de la tierra, ganando y gastando su dinero, es decir, gastándose a sí mismos (*cf.* Ap 17,1–2; 18,3.9).

En este contexto, se sitúa la gran persecución contra los cristianos (en realidad contra los pobres), que no tiene ningún fundamento de tipo metafísico elevado sino que es resultado de una simple compra-venta. La fuerza militar de la primera bestia y el engaño ideológico de la segunda se ponen al servicio de la prostitución universal de Mammón, que es la Cortesana. Con ella, han fornicado, en especial, los comerciantes del imperio, que convierten la vida de los hombres en pura mercancía. Por eso, cuando ella sea destruida, los comerciantes llorarán, pues no podrán tener lo que tenía su mercado, oro y plata; piedras preciosas y perlas, cuerpos (*sômata*: esclavos) y almas (*psykhai*) humanas (Ap 18, 12–13).

Todo se compra y vende en el mercado de la Prostituta, empezando por el oro, pasando por tejidos, materiales ricos, especias y alimentos caros, hasta llegar a los animales y a los hombres. Dentro de aquel mundo de soldados y de ideología, que ha venido a convertirse de hecho en un fuerte y durísimo mercado, los hombres solo cuentan ya como un objeto más para el sistema cuyos mediadores son los comerciantes. La vida humana se compra y vende así en el Mercado / Mammón donde culminan y se expresan los poderes del imperio (primera y segunda Bestia).

De esa forma, Roma, que se presentaba como ciudad suprema de la paz eterna, encarnación de la justicia divina, ha venido a convertirse en un burdel al servicio del dinero.

Ha querido proclamarse Diosa: “Yo soy reina; no conozco viudez, ni veré tristeza alguna” (Ap 18, 7). Se ha embriagado de su gloria, ha bebido la sangre de los mártires, los pobres de la tierra (*cf.* Ap 18, 24; 19, 1–2) y esa sangre clama al cielo, en contra de esa ciudad que es una pura prostituta.

Así, se ha completado la trilogía del poder que se instituye y diviniza, en claves de violencia (primera Bestia), mentira (Falso Profeta) y Mercado / Mammón (Prostituta). Ciertamente, en un sentido, el orden social del imperio Romano se mantiene con la espada de la justicia y con la ley de un tipo de equilibrio político, en la línea de Rom 13, 1–7, de manera que muchos cristianos han optado por aceptar el orden de Roma, interpretando en esa línea la respuesta de Jesús en Mc 12, 18–27 “Devolved al César lo que es del Cesar y dar a Dios lo que es de Dios”. Pero a los ojos del Apocalipsis, el poder de Roma se ha vuelto opresor y satánico, de forma que es necesario “salir de su campo de dominio”, como el mismo vidente dice a los cristianos: “Salid, salid de Babilonia” (Ap 18, 4, con referencia a Jer 51, 46; Is 48, 20), esto es, “devolved el denario a Roma”.

El Apocalipsis sabe que la violencia militar (primera Bestia) es satánica y exige adoración “¿Quién podrá compararse con la Bestia y ofrecerle resistencia?” (Ap 13, 4), y sabe que es satánica también la segunda Bestia, el Falso Profeta. Pero el poder de Satanás se ha “encarnado”, finalmente, en la *ciudad–Mammón*, donde los hombres no son ya personas de Dios en libertad sino simple mercancía. Ciertamente, se trata de una ciudad que puede nombrarse y se nombra, es Roma, pero que es más que una pura ciudad, es Mammón, el dinero divinizado.

Esa trilogía satánica procede del Dragón, que quiere alimentarse de la vida humana (del hijo que nace de la mujer; *cf.* Ap 12. 1–4), y expresa la estructura de una vida donde los justos, los no-violentos, es decir, aquellos que no pactan con la Bestia, están condenados a la marginación y al hambre, pues los que no llevan el signo de la Bestia y su violencia (sean formalmente esclavos o libres), no pueden comprar ni vender (*cf.* Ap 13, 17), de manera que han de mantenerse fuera de las estructuras sociales del imperio, sin aspirar a oficios públicos, sin garantías laborales ni sociales, familiares ni sanitarias.²

EL NÚMERO DE LA BESTIA

Desde ese fondo, se entiende el número 6–6–6, el cual, de modo directo o indirecto, evoca *la economía de la Bestia*; en un sentido, es un enigma, pero que, en otro, es un número muy concreto vinculado a la vida económica del imperio, a la injusticia del sistema, como dice el texto al presentar la obra del Falso Profeta.

2. El imperio se ha vuelto sistema completo de opresión. Solo tiene que encerrar o vigilar en cárceles concretas a unos pocos (como a Pablo o al autor del Apocalipsis, *cf.* Ap 1, 9; 2, 10), porque el mismo imperio, con su estructura militar-ideológico-económica, ha venido a presentarse como gran prisión para el conjunto de los ciudadanos. Los tres momentos del sistema (Bestia, Falso Profeta y Cortesana) son aspectos de una misma realidad social y sagrada que tiende a encarnarse en Roma, ciudad y sistema donde el Apocalipsis condensa las opresiones del mundo. Desde ese fondo, podemos descubrir y valorar el riesgo de otras instituciones que se han vuelto también dictatoriales al expulsar y oprimir a los pobres.

Hizo también que todos, grandes y pequeños, ricos y pobres, libres y esclavos llevasen grabada una marca en la mano derecha o en la frente. Y solo quien llevaba grabado el nombre de la Bestia o la cifra de su nombre podía comprar o vender. Aquí se debe aplicar la sabiduría. Quien se sienta inteligente pruebe a descifrar el Número de la Bestia, que es Número humano: seis, seis, seis (Ap 13, 16–18).

Este número ha seguido haciendo pensar (y sufrir) a muchos cristianos. La identidad de la Bestia y el sentido cifrado de su número (6–6–6), inseparable de la Prostituta, ha sido y sigue siendo un tema apasionante de análisis y adivinación para orantes y (especialmente) curiosos. Como indicaré, en su origen debía ser (y es) un número bastante fácil de entender para los cristianos de las iglesias del Apocalipsis (*cfr.* Ap 2–3), y su conocimiento servía para mantener el compromiso cristiano; no era objeto de erudición abstracta sino de experiencia de cada día.

Ese número no podía aludir a una cualidad interior o a un pecado espiritual, pues iba asociado a comprar y vender, en ámbito económico / social. No evocaba tampoco un acontecimiento o suceso imprevisible, vinculado con la magia o las apariciones astrales sino que pertenecía a la vida social y estaba relacionado con el dinero (comprar y vender), pues aquellos que no llevaban esa marca (6–6–6) no podían comerciar, ni enriquecerse, ni formar parte de la sociedad dominadora de los favorecidos por el poder romano en la línea de la Prostituta (*cfr.* Ap 13, 17).

El sentido de ese número ha de ser sencillo y ha de evocar (directa o indirectamente) el comercio de aquellos

que se aprovechan del sistema romano para comprar y vender y enriquecerse a costa a los pobres (en la línea de Mammón de Mt 6, 24 par). Esa es la encarnación del ídolo (la economía que destruye a las personas), ese es el sentido más hondo del número, que marca con su sello a los adoradores del imperio, pues aquellos que han vendido su alma al sistema (para comprar y vender) llevan el signo idolátrico de la Bestia, que es la Prostituta, el comercio de Mammón, Satán objetivado, el anti-Dios de un mercado donde todo se compra y se vende.

Esta es la paradoja. Buscamos el número (6-6-6) como si fuera algo externo, con grandes adivinaciones y teorías esotéricas o mágicas, como si aquel que supiera descifrarlo pudiera resolver problemas superiores. Pues bien, el Apocalipsis supone lo contrario. Todos los que “compran y venden” y se enriquecen a costa de los pobres llevan el número en la mano o en la frente, como su carné de identidad, su pasaporte. Los otros, los que no pueden conseguir ese número (o no quieren llevarlo, por honradez y opción cristiana) están condenados a ser parias, sin derechos, sin oportunidades, como los fieles de la iglesia del Apocalipsis.

Entendido así, *ese número es la marca del Dinero* y de todo aquello que se puede comprar por dinero, la marca de aquellos que asumen el sistema del imperio. Los fieles de Jesús conocen el número, no quieren llevarlo, porque es signo de opresión. Esta es la realidad que está al fondo del tema, el Falso Profeta (segunda Bestia) ofrece la marca de la primera Bestia a los privilegiados de la sociedad, para que puedan comprar y vender, para bien común del imperio

(no de sus pobres). En esa línea, ha de entenderse el 6-6-6, el más simple, más vulgar de este mundo malo, el número de los que se aprovechan del sistema y viven a costa de los otros.

Recordemos que el imperio romano quiso presentarse como primera sociedad global, capaz de ofrecer cauces de comunicación entre tribus, pueblos, lenguas y naciones (*cf.* Ap 13, 7). Aparecía así, como milagro de convivencia, ámbito de paz universal. No era una nación-estado sino el estado-imperio donde cabían todas las naciones, cada una con su propia identidad y diferencias. Ese fue su milagro, aquello que nunca se había conseguido, de tal forma que muchos veneraron a Roma como diosa, revelación sagrada de la historia. Por eso, su número y signo debía ser la eternidad, la Roma eterna, sentada en el trono de las grandes aguas (*cf.* Ap 17, 3).

Pues bien, en contra de esa divinización resisten y protestan los cristianos y se eleva el Apocalipsis, mostrando, a través de este número, que, en el fondo, Roma es solo un signo de impotencia y muerte, un número incapaz de ofrecer plenitud y salvación.

Los romanos se creían enviados por Dios (por los dioses) para fundar y expandir su orden divino, de manera que ellos deberían ser 7-7-7 (como los astros del cielo, como la semana sagrada, como Dios). Pues bien, en contra de eso, los cristianos saben que el número de Roma es un simple 6-6-6, el signo de una criatura mala y en el fondo

impotente, que quiere divinizarse oprimiendo a los demás, pero que termina destruyéndose muy pronto.³

EL JUICIO DE LA PROSTITUTA

Identidad, el mal comercio

He presentado ya su figura, junto a las dos bestias, identificándola con aquel Mammón en el que Jesús había conden-

3. La cuestión de la identidad más concreta del número (666, 6-6-6), aplicado al nombre de *algún emperador*, resulta secundaria. Todo parece indicar que su sentido externo está relacionado con la lista de reyes (emperadores), partiendo del modelo ofrecido por Dan 7, 25-27 (reelaborado por Ap 17, 11-14). En esa línea, es un número que puede calcularse siguiendo varios modelos de gematría, utilizados por entonces por judíos y helenistas, pues cada número significa una letra y viceversa, de manera que el conjunto puede descifrarse como código cifrado. Las combinaciones y lecturas, propuestas desde la antigüedad (en hebreo o arameo, el griego latín), son variadas y no concordantes. Las más significativas son *Titán Latino*, *Nerón Cesar*, *Cayo (Calígula)*, *César*... Pero ninguna ha logrado convencer a todos los exegetas, lo que significa que el secreto se ha perdido o que no había tal secreto, pues se dejaba a cada uno buscar aplicaciones, sabiendo todos que 6-6-6 es la expresión y anuncio de la caída de un imperio / economía que se alza contra Dios y se destruye.

Como sabemos, en el Apocalipsis, el número de plenitud es cuatro (viviétes, vientos, elementos; Ap 4, 8; 7, 1; 20, 28); la revelación escatológica es siete (espíritus, candelabros, astros). El número de prueba es tres y medio (mitad de siete) con sus equivalentes (42 meses, 1,260 días). Pues bien, el número del imperio perverso (que parece divino, pero que tiene pies de barro, manchados de sangre, *cf.* Dan 2) es un seis repetido, que nunca llega a siete, ni puede alcanzar la plenitud. Por eso, cuando decimos 6-6-6, podemos seguir añadiendo 6 y 6 hasta el infinito (la repetición triple del "6" es indicación de algo que se puede seguir diciendo sin fin). Eso significa que Roma no es cuatro (el cosmos entero), ni es siete (Dios) sino un simple seis repetido, impotente, que destruye a quienes se apoyan en su fuerza brutal inhumana, en su riqueza sangrienta. Este es el número de aquellos que ponen su seguridad en el imperio, entregándole su libertad humana.

sado todos los poderes diabólicos (Mt 6, 24). Pues bien, el Apocalipsis describe su sentido de un modo profético cuando se prepara para hablar de su destrucción. Así la presenta un ángel de las copas:

¡Ven! Te mostraré el juicio de la Prostituta grande, sentada sobre aguas caudalosas, con la que se prostituyeron los reyes de la tierra y se emborracharon los habitantes de la tierra con el vino de su prostitución. Me llevó en espíritu a un desierto y vi a una mujer sentada sobre una bestia color escarlata, lleno de nombres blasfemos, que tenía siete cabezas y diez cuernos. La mujer iba vestida de púrpura y escarlata, y estaba adornada de oro, piedras preciosas y perlas. En su mano tenía una copa de oro llena de abominaciones y de la impureza de su prostitución. Y escrito en su frente un nombre: *¡Misterio! Babilonia, la grande,* la madre de todos los prostitutos y de todos los abominables de la tierra. Y vi a la mujer emborrándose con la sangre de los santos y la sangre de los mártires de Jesús (Ap 17, 1–8).

Ella representa la sacralidad invertida, la diosa del poder hecho opresión. Allí, donde los aduladores cantan su grandeza (*¡es diosa!*) ha visto Juan que es una prostituta por dinero. Su signo distintivo es *una copa* (*poterion*, vaso). Normalmente, la mujer es *vientre y pechos*: fecundidad, ánfora de vida y leche para sus hijos. Pero esta mujer no es seno gozoso ni maternidad generadora sino *copa* de misterio embriagante y sanguinario.

- *La copa* pertenece a las libaciones de los cultos israelitas y paganos (cfr. Sal 16, 5; 23, 5; 79, 5; 116, 13–14; Is 51, 17). Dios mismo la ofrece a los hombres, les hace convidados de su mesa. El Nuevo Testamento presenta la copa o *poterion* en la que Jesús regala a sus discípulos el vino de su vida hecha sangre derramada (cfr. Mc 14, 23–25 par), haciendo así, que ellos mismos se vuelvan señal de vida unos para los otros (cfr. Mc 10, 39–40). Pero la *copa de esta mujer está llena de las abominaciones e impurezas de su prostitución* (17, 4), contiene lo que ella ofrece a sus amantes y lo que recibe de ellos (la comida que ofrece, la sangre que chupa), la economía del mercado mundial de Roma que destruye a los pobres.
- *Y escrito en su frente: ¡Misterio!* (17, 5), es decir, revelación escatológica. Esta mujer promete algo que nunca puede conceder. Ella es lo contrario a Dios, una humanidad que vive del engaño, destruyendo a los demás y realizando su anti-eucaristía. Parece diosa, expresión del culto supremo del imperio, montada sobre la bestia, como *icono o imagen* que todos deben adorar (aceptar, venerar) si quieren vivir (comprar y comer) en ese imperio (cfr. 13, 14–18), pero ella es solo humanidad de muerte, de misterio, de opresión. La prostitución económica universal.

La mujer-ciudad cabalga *sobre la Bestia escarlata llena de blasfemia* (17, 3), pues no puede dominar la tierra por sí sola sino que necesita al imperio militar de Roma, que ya tenía a su servicio a la segunda Bestia o Falso Profeta, que engaña a todos con milagros falsos (perversión ideológica)

y falsa comida (perversión económica). Esta mujer es la ciudad sangrienta del mercado, la corrupción absolutizada, que no puede perdonarse, porque es el mal en sí, de forma que debe ser destruida y superada.⁴

Es difícil saber quién domina a quién en esta tríada satánica, pues todos tienden a engañar y dominarse. Es evidente que, por una parte, la ciudad / mercado utiliza a la primera Bestia (imperio), pues monta sobre ella para hacerse prostituta universal. Pero, al mismo tiempo, la bestia militar se vale de la Prostituta para dominar a las naciones. La primera Bestia se servía ya del Falso Profeta (el capital, la verdad falsa), pero ella necesita más, quiere y obtiene el servicio de esta mujer Prostituta que es la ciudad divinizada como Mercado de todos los vivientes, la cual aparece así:

- *Está sentada sobre grandes aguas* (Ap 17, 1), como Babilonia, ciudad originaria asentada sobre las corrientes primordiales (y sobre los canales del Éufrates; *cfr.* Jer 51, 13). El ángel hermeneuta identifica, después, esas aguas (17, 15) las cuales se refieren, también, sin duda, a las de Roma, con los *pueblos, multitudes, naciones y lenguas* que forman la base y sostén de la ciudad Prostituta y su Mercado (Roma).
- *Con ella se prostituyen los reyes* (Ap 17, 2; *cfr.* 6, 15; 16, 14) y aquellos que desean el poder en este mundo. Se ha dicho que el *poder corrompe*. Pues bien, esta ciudad

4. Así lo ha visto el papa Francisco cuando dice que la corrupción no puede ser perdonada, como ha puesto de relieve Pérez Andreo, Bernardo. *La corrupción no se perdona*, PPC, Madrid, 2015.

es la corrupción absolutizada. Al afirmar que con ella se prostituyen los reyes, el autor está pensando, quizá, en los *monarcas vasallos* de oriente, como los herodianos vendidos a Roma. Pero la expresión puede ser más amplia y referirse a todos los monarcas del mundo que suelen presentarse como aliados / vasallos de Roma (cfr. Ap 17, 18; 18, 3.9; 19, 19) prostituidos con ella.

- *Con ella se emborrachan todos aquellos que se dejan corromper por la prostitución (violencia), de Roma, que ellos utilizan para su provecho* (Ap 17, 2). El texto los presenta como *borrachos*, embriagados de prostitución, ebrios de sangre. No saben, no conocen, no consiguen vivir en sobriedad. Son un mundo pervertido. Esta imagen de la *borrachera universal* es un lugar común de la literatura gnóstica, que concibe a los hombres como ebrios, dominados por el sueño del olvido. Pero la gnosis evoca una *embriaguez individual* que se supera por la interiorización iluminadora. El Apocalipsis, en cambio, habla de una *embriaguez social*, vinculada a la injusticia económica y al asesinato de los justos.
- *La prostituta está finalmente, borracha de la sangre de los santos y mártires de Jesús* (17, 6a), una imagen que puede compararse con el lugar donde el vino prensado se hace sangre (14, 15–17), lo mismo que los mares / ríos de la tierra (16, 3–7). Esta es la verdad final (última mentira) de la ciudad-Prostituta universal que vive de la sangre de los pueblos. Por ella vemos que Roma ha construido y mantiene su poder sobre un fundamento de *antropofagia ritual*, vive de la sangre de sus sometidos, la cual se expresa de un modo especial (pero no único)

en la persecución de los cristianos que es como punta de iceberg de un sistema universal de muerte.

Esta no es una imagen de erotismo sexual, pues el signo de la prostitución (masculina y femenina: prostituta y prostítutos) se aplica (con la tradición del Antiguo Testamento) a la idolatría y, en especial, a las relaciones sociales de violencia, centradas en la opresión económica y en la imposición social (asesinato), en contra de lo que será la ciudad de las bodas finales del cordero (Ap 21–22). Ella, la ciudad–mercado, sede de la Gran Bestia, es el misterio invertido, *Babilonia la grande*, encarnación económico / social de perversión (economía que oprime y mata a los pobres).

Madre de los prostítutos, caída de Roma

A esta *Prostituta* se le puede llamar *madre* en el sentido patológico del término:

- a. *Es madre de los prostítutos* (17, 5) que toman la violencia como forma de dominio (al estilo de los reyes de 17, 2).
- b. *Es madre de los abominables* (17, 5), de aquellos que derraman la sangre de inocentes y viven oprimiendo a los demás, comprando y vendiendo todo por dinero. Lo que ha empezado siendo imagen femenina (mujer–prostituta) se vuelve signo universal de perversión humana.

El Apocalipsis ha interpretado así, la historia del poder / economía que culmina en Roma, como festín de antropofagia, pues la ciudad / mercado vive de la sangre de los

hombres. Ella ha podido triunfar porque cabalga sobre la Bestia y porque chupa la sangre de los mártires y de los asesinados. Es la *ciudad-vampiro*, Mammón, anti-dios que no da vida (no crea) sino que vive de destruir la creación de Dios, como cáncer universal, un agujero negro que puede destruir / chupar todo lo que existe.

En su prostitución, que es el pecado primigenio, culminan todas las sangres de la historia (*cf.* Ap 18, 24), desde el “justo Abel” (*cf.* Gen 4) hasta los tiempos actuales (como en Mt 23, 34–36). Pues bien, por una sorprendente asociación e inversión de ideas, el Apocalipsis descubre que la destrucción de la prostituta no es obra de Dios, que es creador y no destructor de nada (*cf.* Sab 11, 24–26) sino de sus mismos amantes (reyes, poder militar), que al fin se alzarán y la matarán.

Las aguas que has visto, sobre las que está sentada la prostituta, son pueblos, muchedumbres, razas y lenguas. Pero los diez cuernos que has visto, y la misma Bestia, despreciarán a la prostituta, la harán desierto, la dejarán desnuda, comerán sus carnes y la convertirán en pasto de las llamas. Porque Dios les ha inspirado para que cumplan su consejo [*gnome*]: para que tengan un único consejo y entreguen su reino a la bestia, hasta que se cumplan las palabras de Dios. Y la mujer que has visto es la gran ciudad, que domina sobre los reyes de la tierra (Ap 17, 13–18).

Esta es la inversión de la inversión. La Prostituta / Mammón domina sobre los reyes de la tierra y, sin

embargo, esos mismos reyes, en un acceso de ferocidad, se rebelan contra ella, de un modo feroz (pero cumpliendo un consejo divino) y así la destruyen. Estas palabras, que han de entenderse en sentido simbólico, ofrecen una de las claves de interpretación de la historia.

El Gran Capital (Mammón / Prostituta) ha entrado en crisis, y será destruido en un acceso de furor por los mismos a quienes había encumbrado. No tiene que intervenir directamente Dios (ni su cordero Cristo), pues los mismos poderes satánicos empiezan a luchar entre sí y destruyen a la Prostituta. Este es el despliegue del mal, que se vuelve contra sí, en gesto de locura y guerra universal, porque el Capital, queriendo absolutizarse a sí mismo, se ha vuelto una amenaza contra los reyes y poderes de la tierra.

Antes de luchar contra el Cordero de Dios, instruidos por una especie de *gnome* o consejo sagrado (que viene de Dios y les engaña), los reyes vasallos y la Bestia imperial se vinculan entre sí contra la Prostituta para devorarla y quemarla de manera que podemos afirmar que Dios guía la historia dejando que ella misma luche contra la Prostituta y la destruya, para bien de la humanidad. En un momento dado, en medio de una gran locura, la primera Bestia (poder militar), unida a los reyes sometidos, en un gesto de perversión, en ese submundo de violencia y muerte, se eleva contra la ciudad para destruirla.

Todos (emperadores, pueblos sometidos, reyes) han utilizado a la ciudad—mercado, sumisos a ella, pero ahora se vinculan, *mia gnômê*, en un mismo consejo o decisión, en la última *guerra civil*, de manera que el mismo emperador se enfrenta a su ciudad y la destruye.

Esta es la *guerra de revancha de los sometidos* (entre los que se encuentra la misma Bestia con sus reyes) que se elevan contra Roma (es decir, contra la ciudad mercado que parece dominarles a todos). *Es la guerra universal de la Bestia y sus vasallos* en contra de la Prostituta satánica, el Mercado. De esa forma, descubrimos que la “trinidad satánica” (dos bestias y una prostituta) estaba hecha de violencia que al estallar, destruye, al fin, a la ciudad / Mercado de la que dependían las dos bestias, de manera que Roma (comercio mundial) viene a mostrarse, al fin, como ciudad amada / odiada, la Gran Prostituta, que al fin aparece como chivo expiatorio universal.

Todos se han aprovechado de ella, pero odiándola, y así, al final, se alzan contra ella en talión de revancha. La periferia (diez reyes) se alía con el centro pervertido (las dos Bestias) para luchar en contra de aquella a la que todos han odiado y querido. Todos la hicieron Prostituta, pues la necesitaron. Todos la matan, pensando que ya no la necesitan. Esta es la hora de la verdad invertida, el momento de la mentira que se autodestruye.

Solo ahora se dice, expresamente, que la mujer es *la ciudad grande o geo-polis que ha impuesto su reinado sobre todos los reyes de la tierra* (17, 18). El autor del Apocalipsis descubre y proclama, de esta forma, una verdad que suele estar casi siempre escondida, el fin (destrucción) de la gran ciudad no viene de fuera, no la destruyen sus enemigos sino sus amigos, la Bestia y los reyes, aquellos que querían cuidarla, edificarla como Torre de Babel, refugio de todos los mortales, pero no pueden, no quieren. El amor se les vuelve odio y, de esa forma, se empeñan en *borrar su identidad*, en destruir las huellas de su origen! Odian a su madre

/ mujer / prostituta (“Babilonia, madre de todos” 17, 5) y se elevan contra ella.

Estas son las dos caras del pecado original y / o final de nuestra historia. Para luchar mejor contra el Cordero, la Gran Bestia y los reyes, matan a su madre / mujer prostituta (Roma), para terminar así matándose a sí mismos. Historia y mito se vinculan de esa forma en este relato escalofriante de guerra civil y matricidio o, mejor dicho, *deicidio*; *destruyen* la ciudad y, de esa manera, se aniquilan a sí mismos. Los paralelos simbólicos son muchos, desde el *Enuma Elish* donde Marduk, rey de Babel, mata a su madre Tiamat, para alzar sobre su cadáver a la gran ciudad (*¡siempre Babel!*), hasta las novelas de destrucción atómica. En ese fondo se ilumina nuestro texto (17, 16):

- *Bestia y reyes odian a la Prostituta*, y lo harán precisamente *porque* la han utilizado (no amado). La han necesitado, pero al fin se avergüenzan de su necesidad. De ella han nacido (es madre de todos), pero no pueden amarla (*cf.* Ez 23, 25–29), y por eso la matan, odiándose, en el fondo, a sí mismos. Esta es la perversión del poder sin amor, del mercado sin diálogo, del Capital sin vida humana.
- *La desertizan y la desnudan*. Esta ciudad era lugar de encuentro de pueblos, lenguas, naciones (17, 15); pero todos se van, huyendo de ella, la dejan sola, prostituta vieja, abandonada, despreciada, hecha un desierto (*êrêmômenê*), sin que nadie quiera o pueda ya pagar sus favores. Así, la ha visto el profeta, en yerma soledad eterna (Ap 17, 3), añadiendo que tras desertizarla la dejan desnuda (*gymnê*). Eran imponentes sus vestidos

- y adornos, púrpura, escarlata, oro y diamantes (*cf.* 17, 4). Ahora es carne vieja ante todos los curiosos que se burlan al verla deshonrada en desnudez que significa humillación (*cf.* Os 2, 5; Ez 16, 39; 23, 39).
- *Le comerán su carne (fagontai kai autên).* El Apocalipsis nos lleva así, al motivo central del sacrificio originario, repetido en los mitos más fuertes, en los más tensos relatos de los grandes creadores culturales (como dicen Sigmund Freud o René Girard),⁵ según los cuales, al principio de la memoria humana, habría habido un banquete de antropofagia que marcó la historia posterior. Así lo supone y certifica aquí el Apocalipsis; Bestia y reyes matan y comen a su madre prostituta. Conforme al talión del ángel de las aguas (*cf.* 16, 5–7), se podría decir: *¡Es justo! Ha bebido la sangre de los mártires de Cristo en copa de oro; es normal que la Bestia y los reyes devoren su sangre.*
 - *Y la quemarán al fuego.* La visión de la ciudad que arde, fuego que asciende con humo hacia el cielo, estará en el centro de las lamentaciones que siguen (*cf.* 18, 8–10). Es imagen común, vinculada al incendio y destrucción escatológica de Jerusalén (*cf.* 2 Rey 25, 8–12) y del mundo quemado (*cf.* 2 Ped 3, 10). También puede aludir al gesto de quemar la carne de los animales destinados al sacrificio (*cf.* Lev 16, 27). Estamos en el centro de un rito destructor de antro-

5. He desarrollado el tema en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca, 2005, y en *Apocalipsis*, GLNT, Estella, 2006.

pofagia (*¡el sacrificio originario!*) en que reyes y Bestia empiezan comiendo primero las carnes palpitantes de la Prostituta para quemar, después, al fuego lo que queda de ella.

Juan ha logrado reconstruir, de esta manera, el *gran pecado*, en claves de rica ambigüedad. Por un lado, la muerte (asesinato y / o antropofagia) de la Prostituta es un gesto de *justicia divina*; ella lo ha buscado, merecía el castigo. Pero, al mismo tiempo, ese asesinato es la *culminación del pecado humano*. Reyes y Bestia la destruyen, la comen, la queman, en paroxismo de terror. Solo después de matarla, se elevan en contra del Cordero, pura violencia, paroxismo de destrucción.

No ha tenido que elevarse Dios, no ha luchado el Cristo. Los mismos poderes del mal, entendido en forma masculina (Bestia, reyes), han destruido a la mujer-ciudad. No la querían como esposa, no la respetaban como madre; la hicieron prostituta para, al fin, matarla, haciendo, de esa forma, imposible la vida en el mundo. ¿Cómo se puede vivir sin “prostituta”, sin la gran capital imperial?

Estrictamente hablando, el relato podía haber terminado aquí, con varias preguntas: ¿Qué queda en el mundo, después de haber matado, comido y quemado a la Ciudad? ¿Qué pueden hacer los humanos cuando falta Roma? *¡Pueden algo, y lo hacen!* Se reúnen de nuevo, unificados por la violencia compartida, y deciden entregar su poder en manos de la Bestia, *hasta que se cumplan las palabras de Dios* (17, 17), es decir, hasta que Cristo, Cordero, culmine su obra. De este

mundo sombrío, dominado por la pura bestia del terror, seguirá hablando el Apocalipsis.⁶

MEMORIAL DEL LLANTO.

EL FIN DEL GRAN MERCADO (AP 18, 9–19)

El lamento por la caída de Roma / Babilonia forma parte de una larga historia profética, que aparece, sobre todo, en los libros de Jeremías y de Ezequiel, donde se canta, se llora y se eleva una gran elegía invertida de gozo, por la caída de las grandes ciudades enemigas del pueblo de Dios, desde Nínive y Babilonia hasta Tiro y las capitales de Moab. El Apocalipsis de Juan retoma y recrea, con gran extensión, ese motivo antiguo (Ap 18, 1–19, 10), del que yo solo recojo y comento la parte central del lamento de los reyes y de los comerciantes, los cuales ponen de relieve el aspecto económico del tema:

- *Llorarán y se lamentarán por ella los reyes de la tierra, los que con ella cometieron adulterio y compartieron con placeres, cuando vean la humareda de su incendio.*

6. Después de Ap 17, 9–11, se puede afirmar que Juan, autor del Apocalipsis, parecía haberse equivocado: *¡Predice que vendrá la Bestia de inmediato y ella no ha venido, pues el mundo sigue!* Pero más allá de esa posible equivocación, Juan sigue ofreciendo una verdad más alta. En el centro y meta de los tiempos, los hombres no han matado al padre animalesco y dictador (el mito de Edipo de acuerdo a Sigmund Freud), ni a la madre opresora (mito mesopotámico, Enuma Elish), ni al hermano más cercano Abel (Gén 4) sino a la mujer–prostituta, destruyendo, de esa forma, el aspecto femenino de su vida (expresado en forma de poder perverso: Mammón, ciudad suprema), cayendo en la trampa de su pura perversión. Ya solo les queda la violencia y, desde ella (sin más poder que su deseo de sangre), tendrán que enfrentarse al Cordero.

A distancia, estremecidos de espanto ante el desastre de la ciudad, exclamarán: “¡Ay, ay, la gran ciudad, Babilonia, ciudad poderosa! ¡Porque en una hora ha llegado tu condena!” (18, 9–10).

- Por ella lloran y gimen también *los comerciantes de la tierra*, porque ya nadie compra sus mercancías, oro y plata. Los que comerciaban con estas mercancías y se habían enriquecido con ellas, se mantendrán ahora a distancia, estremecidos de espanto por el desastre de la ciudad, y llorando y lamentándose exclamarán: “¡Ay, ay, la gran ciudad, que vestías de lino, púrpura y escarlata que te adornabas con oro, piedras preciosas y perlas! En una hora se ha perdido tanta riqueza!” (Ap 18, 11–17a).
- Y también los pilotos de mar y los navegantes de altura y los marineros y cuantos bregan en el mar, se plantaron a lo lejos y exclamaban viendo la humareda del incendio: “¿Quién como esta ciudad grande?” Y echándose polvo sobre sus cabezas, exclamaban llorando y lamentándose: “¡Ay, ay, la gran ciudad! Con tu opulencia se enriquecieron cuantos surcaban el mar con sus navíos. ¡En una hora ha quedado devastada!” (18, 17b–19).

Este es el lamento de tres grupos de personas, *reyes* (18, 9–10; *cfr.* 18, 3), *comerciantes* (18, 11–17a; *cfr.* 18, 3) y *pilotos / navegantes* (18, 17b–19) por la ruina del gran mercado. Lloran todos, repitiendo el mismo lamento ritual: “¡Ay, ay, la gran ciudad!” (18, 10.16.19), retratando, en su dolor, un mundo de injusticia económica, al que ellos han servido y que ahora se hunde o quema para siempre. Todos miran el incendio de la gran ciudad, desde la lejanía

de su poder (reyes), de su riqueza (comerciantes) y de sus ganancias (marinos). Este es el lamento por la muerte del mercado injusto, al que puede seguir el gozo inmenso por el surgimiento de la nueva ciudad reconciliada, en amor, sin economía asesina, sin mercado de muerte (*cf.* Ap 18, 20–19, 10, con Ap 21–22).

- *Llanto de reyes* (18, 9–10). La habían prostituido, viviendo en delicias con ella (bebiendo la sangre criminal que ella derramaba, compartiendo su riqueza; *cf.* 18, 3); ahora la lloran. En sentido estricto, estos *reyes genéricos* (poderes aliados a Roma, monarquías vasallas al imperio) podrían distinguirse de *los diez* que se han aliado con la Bestia para matar, comer y quemar a la ciudad (17, 15–18; *cf.* 16, 14). Pero todo nos lleva a pensar que los reyes que lloran a la prostituta son los mismos que la han matado; no lloran como inocentes, ni como víctimas sino como culpables. La Bestia orgullosa (*cf.* 13, 5) no llora, los reyes sí.

Primero la han matado, pues han visto en ella un dique que se opone a su pasión de violencia (poder) infinito. La asesinan y devoran en desmesura criminal (*cf.* 17, 15–18). *Después la lloran*, como llora al protector por la mujer a la que ha prostituido, como el asesino por su víctima. Auténtico es el primer gesto (asesinato); auténtico el segundo (llanto), pro sin consecuencias, pues los reyes no

podrán ya divinizar ni “resucitar” a la prostituta que han matado, como sucede en algunos mitos.⁷

Allí, donde el falso amor se vincula al deseo de poder, la vida se convierte en llanto infinito y falso. Primero se mata y después se llora al que se ha matado, en proceso que puede llevar a la divinización pagana (adoramos a la víctima, para no reconocer que somos sus verdugos) o a la mentira oficial (para seguir así, creando nuevas víctimas, viviendo sin cesar del asesinato). Pues bien, el Apocalipsis sabe que *esta víctima es la última*, pues los humanos han llegado al límite de las destrucciones. Frente al paroxismo de la violencia inútil (estos reyes lloran para nada, en llanto estéril que no puede crear vida ninguna) nos presenta el Apocalipsis el más alto misterio de Cristo.

- *Llanto de comerciantes* (18, 11–17). El Apocalipsis no presenta el llanto de los agricultores que labran sencillamente el campo, viviendo del producto del propio trabajo. El mundo del Apocalipsis no es el mundo rural de las parábolas del Cristo galileo, cercano a los pastores, sembradores de trigo o pescadores del lago. Juan apocalíptico escribe desde las ciudades del imperio, allí, donde el trabajo de muchos se vuelve riqueza clasista de unos pocos. Por eso alude a un comercio de ricos, lujo hecho lujuria que se eleva sobre el sufrimiento de los pobres.

7. He desarrollado el tema en *Antropología bíblica*, op. cit., siguiendo, en parte, la teoría antropológica de Girard, René. *La violencia de lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.

Este Juan no es un puro iconoclasta sino todo lo contrario. Su libro está lleno de imágenes de gran belleza, brillan el oro y las piedras preciosas, se escucha el canto, las bodas alegres con ropas hermosas y la ciudad brillante; Juan encuentra el gusto en un ambiente refinado de armonía y esplendor, precisamente por eso combate el lujo injusto con furia profética: *¡no quiere dejarlo en manos de unos pocos, convertido en signo de opresión, tráfico de sangre!*

Los comerciantes que ahora lloran eran los representantes de una economía de mercado de muerte, que habían pactado con la ciudad prostituida para obtener su ganancia injusta. No representan la riqueza buena, gozo de la vida sino aquella que ha sido amasada con prostitutas e injusticias (18, 15). Lo que Juan condena, al condenarles, no es la economía en abstracto, ni el dinero como medio de comunicación sino su *prostitución organizada al servicio de un capital de mercado*, protegido por el imperio (primera Bestia) y sacralizado por el “Falso Profeta” (segunda Bestia).

Juan condena así, la maldad de una economía imperial al servicio del lujo y sangre de la ciudad prostituida. *No es un comercio humano* para bien de los pobres, pan y peces compartidos del mensaje de Jesús (*cf.* Mc 6, 30–44 par); *no es mercado que expande vida* y ayuda a compartir lo producido y que así vale como medio (espacio) de encuentro entre los hombres, partiendo de los pobres. Este es el comercio de la muerte, *cueva de bandidos de la Prostituta* (*cf.* Mc 11, 17). Entre riqueza y poder de perversión hay relaciones hondas. Por eso, lloran los comerciantes de la tierra, han perdido sus mercados y ya nadie comprará su lujo. Han sido servidores de la injusticia, y solo les queda

Tabla 11.1 Objetos en venta en mercado de Roma

<i>Objetos preciosos:</i> oro, plata, piedras ricas, perlas.	<i>Tejidos caros:</i> lino, púrpura, seda, escarlata	<i>Materiales:</i> sándalo, marfil, maderas, bronce, hierro, mármol
<i>Espicias, perfumes:</i> canela, clavo, perfumes, ungüentos e incienso.	<i>Alimentos:</i> vino, aceite, flor de harina y trigo.	<i>Animales:</i> ganado mayor, ovejas, caballos y carros.
<i>Personas:</i> esclavos (cuerpos) y almas humanas.		

ya el llanto por las mercancías que no pueden vender (véase la tabla 11.1).

Parece una lista comercial y lo es, sin duda. Roma es mercado que empieza en *oro* y acaba en *cuerpos y almas humanas*. Todo se compra y vende, incluidas las personas. Significativamente, en esta lista no aparecen mujeres, no hay alusión al comercio del sexo, abundante en aquel tiempo. La *pornografía* del mercado se ha de buscar en el plano general de la existencia convertida en pura compraventa. Es muy posible que estos comerciantes no tengan religión ni patria propiamente dicha. Su patria es el negocio, su religión la ganancia. Para ellos, Roma, ciudad sagrada de la paz eterna, encarnación de la justicia eterna (así pregona la propaganda político / sacral del tiempo),

se ha venido a convertir en una simple y pura prostituta. Es evidente que solo cree en su comercio.

Un *mercado común* al servicio de los ricos comunes, comerciantes, *dueños del oro y esclavos* que se venden en la plaza, al lado de los carros, ovejas y / o caballos, eso es de Roma. Los que lloran su ruina no la han querido de verdad. No se lamentan por ella sino porque han perdido sus ganancias. Su lamento de comerciantes arruinados se eleva con las llamas del incendio. Lloran, pero no se acercan a ayudarla, porque tienen miedo de compartir su condena.

- *Llanto de marinos* (18, 17b–19). Tras reyes y comerciantes vienen ellos. Su presencia parece inspirada en la *Elegía de Tiro* (Ez 27), que Juan recrea en su juicio antiromano. Tiro fue ciudad que se asentó sobre las aguas, ganando sus riquezas con las naves. También Roma se ha montado sobre grandes aguas, que son todos los pueblos (*cf.* 17, 1.15), los pilotos de barcos y marinos, los que tienen como oficio llevar la mercancía a la metrópoli del mundo surcan los mares hacia ella. Forman el tercer poder. Por eso, su lamento es elegía por la reina de los mares que los hizo ricos. Así los ve Juan, exilado en la isla rocosa de Patmos. El mismo mar que al profeta le cierra y separa de su Iglesia ofrece a los marinos un camino de ganancia inmensa, si se hacen (y se hicieron) prostitutos del ídolo de Roma.

De esa forma, podemos terminar hablando de las tres *clases sociales (laborales)* de un imperio (una ciudad) que se apoya en los *reyes* vasallos y funda su riqueza en comerciantes y *marinos*. Ellos forman el tejido político y económico de

la gran ciudad. Juan se siente extraño a ella, no solo como creyente sino como hombre justo. La persecución anticristiana es para él un caso límite dentro de una opresión generalizada. Así, ha logrado ver aquello que otros, colaboradores del régimen de Roma, no han visto: la injusticia radical del sistema económico de la gran ciudad.

Todo se compra y vende en su mercado de Prostituta, empezando por el oro, pasando por tejidos, materiales ricos, especias y alimentos caros, hasta llegar a los animales y a los hombres. Dentro de aquel mundo de soldados e ideólogos, que ha venido a convertirse, de hecho, en un fuerte y durísimo mercado, los hombres solo cuentan ya como un objeto más para el sistema cuyos mediadores son los comerciantes. La vida vale lo que vale en el mercado en el que culminan y se expresan los poderes del imperio (primera Bestia) y de su propaganda (segunda).

De esa forma, Roma, que se presentaba como ciudad suprema de la paz eterna, encarnación de la justicia divina, ha venido a convertirse en un burdel al servicio del dinero. Ha querido proclamarse Diosa: “Yo soy reina; no conozco viudez, ni veré tristeza alguna” (Ap 18, 7). Se ha embriagado de su gloria, pero ha bebido la sangre de los mártires, los pobres de la tierra (*cf.* Ap 18, 24; 19,1–2), y esa sangre clama al cielo contra ella (a diferencia de lo que suponía Rom 13, 1–7), porque en ella, había culminado el poder satánico:

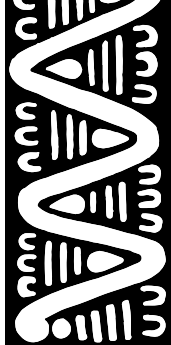
Esta es la gran trilogía.

- a. Es satánica la violencia militar (primera Bestia), como poder que se diviniza y exige adoración: “¿Quién podrá

compararse con la Bestia y ofrecerle resistencia?” (Ap 13, 4).

- b. Es satánica la violencia ideológica, inteligencia al servicio de la Bestia.
- c. Satánica es finalmente la *ciudad* donde los hombres no son ya personas de Dios en libertad sino simple mercancía.

Esta trilogía satánica procede del Dragón, que quiere alimentarse de la vida humana (del hijo que nace de la mujer; *cfr.* Ap 12. 1–4), y expresa la estructura de una vida donde los justos no-violentos, es decir, aquellos que no pactan con la Bestia, están condenados a la marginación y al hambre, pues los que no llevan el signo de la Bestia y su violencia (sean formalmente esclavos o libres), no pueden comprar ni vender (*cfr.* Ap 13, 17), fuera de las estructuras sociales del imperio. Pero Dios es mayor que el Dragón, y Jesús (el hijo de la mujer celeste) ha vencido a las bestias. De eso trata todo el resto del Apocalipsis.



CONCLUSIÓN

Este libro no necesita una conclusión propiamente dicha, pues su conclusión fueron las mismas preguntas y respuestas de los tiempos de coloquio al final de las ponencias que expuse en el curso de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) de Guadalajara. Ellas me ayudaron a replantear el tema y formular mejor el tema para escribir así, de un modo más unitario, los 11 apartados del libro que ahora ofrezco a los estudiosos y amigos de las universidades jesuitas de México y a otros posibles lectores interesados en la economía del evangelio y de la Iglesia.

De todas formas, por la misma riqueza y actualidad de los motivos allí expuestos, he querido añadir unas conclusiones, de tipo más genérico, aplicadas a la situación actual de la Iglesia, retomando y corrigiendo, resumiendo y actualizando unas últimas páginas de *Sistema, libertad, Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*,¹ que siguen

1. Pikaza, Xabier. *Sistema, libertad, Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 1999.

conservando, a mi juicio, gran actualidad, y han de ser repensadas con urgencia en estos años cruciales del cristianismo y de la sociedad, en un momento en que la administración económica de la Iglesia está siendo muy estudiada y criticada.

Los directores de la Cátedra Eusebio Francisco Kino, SJ, me habían propuesto como tema del curso “El dinero en la Iglesia”, pero les respondí que, en aquel momento, no me atrevía a plantearlo de esa forma, por las connotaciones que el dinero tiene en el conjunto de la cristiandad, empezando por la misma administración del Vaticano, donde se ha creado una Comisión de Cardenales dedicada, de un modo especial, a su estudio; de forma que dediqué mi ponencia al dinero en la Biblia. A pesar de ello, al redactar ahora las reflexiones de aquel curso, me atrevo a formular unas conclusiones esquemáticas (y numeradas) sobre la tarea económica de la Iglesia, divididas en cuatro apartados, no porque sean ya definitivas sino para seguir profundizando en la temática.

PRINCIPIO. LOS GRANDES RETOS

Crisis de humanidad

La problemática actual de la economía en general y de la Iglesia en particular no es una crisis de sistema capitalista en cuanto tal sino de humanidad. La raíz del problema no es la organización económica objetiva (en un plano científico) sino el sentido y tarea de la vida de aquellos que han creado y que gestionan el modelo actual de economía capitalista al servicio del dinero, interpretado como Mammón, al que

los hombres sirven. Por eso, para cambiar el sistema hay que empezar cambiando a los hombres que lo han creado y que se expresan por ellos.

Es lo que quiso hacer Jesús, como he mostrado a lo largo de los temas anteriores. Él no fue un economista, en el sentido técnico del término, ni un político en busca de poder sino un profeta del Reino, el cual inició un camino de transformación humana, en línea de presencia y acción de Dios. Su mensaje no fue, pues, económico en sentido particular, pero él inició la mayor transformación económica de la humanidad, una serie de cambios que no han culminado todavía, como iré indicando en lo que sigue.

Ni Buda ni Mahoma (por citar dos personajes claves de la historia religiosa de la humanidad) trazaron un proyecto económico de fondo, en línea de gratuidad liberadora, sino que situaron su propuesta en otro plano de liberación interior o de sumisión radical a lo divino. Solo Jesús, que yo sepa, quiso y supo formular su propuesta de intervención de Dios en una línea de base económica. A partir de ella, he querido situar las reflexiones anteriores; en esa línea, quiero evocar ahora algunas de las consecuencias de su proyecto desde la perspectiva de la Iglesia y de la sociedad a comienzos del siglo XXI, teniendo, especialmente en cuenta, la sociedad mexicana y la española, en cuyo entorno he pensado y redactado estas reflexiones.

La Iglesia, una estructura económica

La Iglesia, en cuanto tal, no es una institución fundada en el dinero ni centrada en un tipo de organización social en línea de jerarquía, pero, de un modo que parece

hasta lógico, por imperativo del mismo orden social, un tipo de Iglesia se ha estructurada parcialmente en forma de jerarquía, utilizando de tal modo el poder y el dinero al servicio de los pobres (es decir, de la evangelización y del amor mutuo) que ella ha podido, al fin, quedar prendida en las redes del dinero.

Los cristianos han sabido siempre que la vida verdadera está tejida de amor y gratuidad (de unión con Dios en Cristo y amor activo a los demás seres humanos), y han tenido la certeza de que el valor primordial de su existencia es la fe gratuita y la entrega de amor al servicio de los otros, no el dinero de las instituciones, aunque un tipo de dinero ha sido y sigue siendo importante AMDG, es decir, para mayor gloria de Dios, para que los hombres y mujeres de la tierra vivan y vivan con abundancia (Jn 10, 10), en contra de todos los ladrones sociales y económicos que vivan de robar y matar, y de vivir de lo robado.

Eso que, en algún sentido, pudiéramos presentar como “toma de poder económico y social” de la Iglesia ha sido hasta bueno, como expresión del “valor temporal” de la fe, pero ha tenido y tiene sus peligros, pues en algún momento, el dinero y el poder han podido convertirse, para ella, en un tipo de fin en sí mismos, más que en medios para ayuda de todos y en especial de los pobres. Es lógico que la Iglesia, en este momento de gran transición hacia un orden evangélico y social distinto, que no acabamos de formular todavía, tenga que plantearse, con toda seriedad, el tema del dinero en la línea de las reflexiones anteriores de este libro.

Iglesia rica y poderosa

Una visión dominante de la Iglesia, que se ha servido del poder y del dinero para evangelizar, ha sido normal dentro de una cultura que sacralizaba el “buen poder” (que viene de Dios) y que utilizaba el dinero desde arriba (desde la jerarquía), convirtiéndolo a veces en signo de la propia autoridad y señorío de institución cristiana, interpretada como signo y presencia de la autoridad de Cristo sobre el mundo (especialmente sobre los “fieles” cristianos), en alianza con otros poderes del mundo (especialmente el poder político, entendido también de un modo sacral).

Esa visión ha permitido que el cristianismo se extienda como *religión y cultura poderosa de occidente* en espacios y pueblos que parecían menos “desarrollados” (en sentido técnico), favoreciendo así la “conversión” de los grupos humanos del entorno de occidente y la misión posterior en otros contextos de América, Asia y África. Pero el tiempo de simbiosis del cristianismo con un tipo de poder y de dinero, propios del mundo occidental, ha terminado o está terminando, de forma que, en muchos lugares, el cristianismo ha entrado en un proceso de rupturas institucionales vinculadas con el cambio cultural, pero también con la forma de entender y emplear el dinero.

Evangelio, experiencia y poder de gratuidad

Así lo había dicho Pablo, al afirmar que Dios ha superado la ley en Jesucristo; así lo ratifica el Sermón de la Montaña al pedir que no juzguemos, que amemos a los otros como son y que busquemos su bien, dando la vida por ellos; así

lo muestra Jesús en su vida. Pues bien, a pesar de esos principios y de todo lo indicado a lo largo de los temas de este libro, en algunos momentos, los cristianos han construido un tipo de cristianismo como religión impositiva del poder y del dinero.

El evangelio decía que *amemos a los enemigos*, es decir, a los distintos, pidiendo por ellos y ofreciéndoles aquello que tenemos para que así puedan vivir a su manera como diferentes (siendo judíos o musulmanes, hindúes, budistas o ateos). El evangelio ha pedido que la Iglesia sea pobre y servicial. Pero a veces, dentro de ella, nos hemos podido sentir dueños de la verdad y poderosos y les hemos querido exigir que sean como nosotros digamos (y no como ellos quieren).

Ciertamente, decimos que todo es don de Dios y que todo es gracia, de forma que no se puede evangelizar (extender el evangelio) con dinero, pues ello iría en contra del proyecto y mensaje de Jesús. Pero a veces hemos entendido las instituciones de la Iglesia como un código de seguridad de salvación (para la vida eterna), organizando, en esa línea, la vida cristiana a base de autoridad espiritual y de dinero (con el sometimiento de las masas a un tipo de jerarquía más alta).

La Iglesia ha dicho siempre que la gracia es principio de comunión universal de vida y bienes, pero luego, muchos hemos actuado como si no confiáramos en ella, ni en la bondad de las personas (que son signo de Dios), queriendo asegurar las obras cristianas a base de dinero, creando para ello instituciones que pueden terminar siendo “ricas” para sí mismas, no para enriquecer a otros y para crear más libertad e igualdad en el mundo.

Un modelo imperial

Jesús no ha querido establecer una estructura económica rica ni una Iglesia poderosa, al lado o por encima de otras estructuras sociales, sino un *movimiento de reino*, que es fermento de vida y esperanza, que se abre, desde la pobreza entendida en forma de servicio, a todos los pueblos de la tierra. Es evidente que, para mantenerse y perdurar, el movimiento de Jesús ha debido estructurarse, creando comunidades (Iglesias) capaces de perdurar, con instituciones o ministerios de autoridad entendida como servicio a los demás, que debían ser transparentes, para que exprese y expanda por ellas la verdad y gratuidad del evangelio.

Pero a veces, la Iglesia se ha establecido y organizado a ejemplo de imperio romano (más que de evangelio), convirtiéndose en sistema de poder y dinero junto al estado (y a veces, incluso, en contra o por encima del estado). Pues bien, ese tiempo de poder económico de la cristiandad está acabando y la Iglesia ha de tornar a lo que debió haber sido: autoridad y comunión gratuita (de tipo afectivo, gozoso, liberado, al servicio de los pobres). Por eso, ella debe renunciar a sus ventajas económicas, no para resguardarse en la pura intimidad (una sacristía privada) sino para actuar y expresarse más abiertamente, superando el mimetismo del poder económico y civil, judicial y militar, actuando como institución económica de “gratuidad”, al servicio de la liberación de todos, con dinero para liberar a los más pobres, no para establecerse a sí misma.

Una Iglesia visible

No defendemos una Iglesia inactiva, sino todo lo contrario, una Iglesia bien visible, pero no como Castillo de Poder ni Banco de Dinero sino como fermento de vida, presente en los caminos de la historia, no en línea de supremacía ni de riqueza propia sino de animación creyente y de comunión social (económica, afectiva, de maduración...), no como estructura sacral objetivada sino como unión gratuita de amor abierta a todos, como espacio o compañía de hermanos que confían entre sí y animan y ayudan a otros en gesto de desprendimiento creador.

Pues bien, en contra de eso, a veces, ella ha dado la impresión de que tiene miedo. No ha querido perder lo que pensaba que tenía (o debía tener) en línea de bienes y de privilegios (económicos y jurídicos, sacrales, culturales...) y diciendo que sirve a los pobres, en realidad ha querido servirse y mantenerse a sí misma. Por eso, es normal que haya un divorcio cada vez mayor entre cierto tipo de poder eclesial (de eso que pudiéramos llamar el “aparato”) y el conjunto de los *fieles* que pueden y quieren creer en Jesús.

Posiblemente, está terminando un ciclo histórico, de forma que nos hallamos ante la última generación de una Iglesia “clerical” de poder y de dinero propio, pues va a llegar (está llegando) una generación nueva de cristianos comprometidos, liberados para un tipo de ministerios de evangelio que no sea “clericales” ni se expresen en forma de dinero sacralizado sino de dinero hecho signo de desprendimiento total y de servicio a los demás, en la línea de Mt 25, 31–46: Dar de comer y beber, acoger y vestir, cuidar y acompañar.

Rica para sí

En esa línea, el tema y peligro no es que la Iglesia sea rica en dinero (si ello fuera para bien de los pobres) sino que termine siendo rica para sí misma, sin poner su “autoridad” personal y su dinero al servicio del “ciento por uno del evangelio”, de un ciento por uno en línea de desprendimiento y gratuidad, dejándolo todo a fin de darlo y compartirlo para bien de todos (y en especial de los más pobres, en sentido humano y económico). Se ha dicho y se dice que eso es imposible, que la Iglesia (como todas las instituciones sociales de prestigio) se mantiene por sus jerarquías de poder, por el dinero que ella tiene y gasta para sí misma, para el prestigio de sus instituciones y ministros...

Pues bien, en contra de eso, la Iglesia ha de mostrar que ella actúa de un modo distinto, que puede instituirse, a modo de comunión personal, con unas estructuras que no sean de poder económico al servicio de sí misma sino de entrega y comunión total, al servicio de los valores del evangelio: ¡que los ciegos vean, que los cojos anden, que los pobres reciban la buena noticia! No estoy defendiendo un angelismo ni tampoco un pauperismo. Jesús creó grupos de comunión (comunicación) económica al servicio de los enfermos e impuros. Pablo organizó una misión eficiente, contando para ello con bienes económicos. Pero ni Jesús ni Pablo quisieron el dinero para “gloria” de la propia Iglesia sino para “gloria de Dios”, es decir, para el despliegue de la gratuidad, de la esperanza compartida.

CAMINO. MEDIOS FUNDAMENTALES

Misioneros del Reino, dinero de redención

Los funcionarios del sistema económico imperante imponen su dominio diciéndose imparciales según la ley (ofreciendo un espacio de libertad formal que es para todos, pero que la aprovechan para sí los ricos...). De esa forma, ellos se han vuelto parciales de hecho, a favor del sistema y / o sus jerarcas, excluyendo a los pequeños o inútiles fuera del campo de sus beneficios. En contra de eso, la palabra y misión de los enviados de Cristo ha de ser palabra y acción de gratuidad. Lo que importa no es que crezca el sistema (que haya más dinero, para mayor gloria de Mammón, el Capital-Mercado mundial) sino que los bienes del mundo puedan abrirse y se abran de un modo especial, a los excluidos y pequeños (en educación, en libertad, incluso en dinero).

En ese sentido, la Iglesia ha de superar los esquemas jerárquicos del sistema económico de la actualidad, que es el capitalismo, pero ha de hacerlo buscando siempre la justicia y rechazando las formas de organización de un dinero que convierte a los hombres en siervos de Mammón, cuyo dinero divide y somete a los hombres conforme a unos principios económicos de dominio, excluyendo (¡descartando!) a los que parecen inservibles y a los pobres. Pues bien, en contra de eso, solo un dinero al servicio de la gratuidad vincula a los hombres de manera generosa, superando la ley del mercado (*cfr.* Mt 7, 1); solo un dinero al servicio de la “redención” de los cautivos y oprimidos (como en los redentores mercedarios o trinitarios del siglo

XIII) puede convertirse en principio de liberación. Este es el tema, la conversión evangélica del dinero.

Ministros de gratuidad, la comunión del evangelio

Ciertamente, los ministros de la Iglesia tienen otras funciones (en especial la de anunciar al Evangelio y la de celebrar los sacramentos de la vida: bautismo, eucaristía...), pero, al mismo tiempo, ellos deben animar la vida de unas comunidades concretas de creyentes que comparten palabra y amor (eucaristía), en diálogo de transparencia, donde los problemas se expresan y resuelven hablando, y donde los bienes de la comunidad han de ponerse al servicio de los más necesitados. En ese sentido, los ministros de la Iglesia han de ser testigos del mensaje y de la vida de Jesús, siendo portadores del amor comunitario y servidores de los más pobres.

- *El sistema capitalista* tiende a crear estructuras de poder impersonal, resolviendo sus problemas, en línea de producción y administración dominadora. Así puede manejar a sus miembros, fabricando ideologías que sirven para ocultar la verdad y oprimir, de manera sistemática, a muchos, aunque puede ayudar y ayuda a sus privilegiados, sobre todo en occidente donde ha suscitado y ofrece mejores condiciones de vida: trabajo más fácil, bienes de consumo, tiempo libre para el diálogo (pero excluyendo a la mayoría de los pobres).
- *En contra de eso, la Iglesia* ha de crear comunidades de comunicación personal directa, y de ayuda (comunión) económica y social, abierta a los más pobres. Ella no es sistema de dinero, ni organización de burocracia para

aportar simplemente servicios espirituales a quienes los pidan sino comunión directa de personas que escuchan la voz de Dios y dialogan (se ayudan, comparten vida y bienes) sin más finalidad que vivir humanamente, en amor y contemplación del misterio de la vida. Por eso, sus estructuras están al servicio de la comunión personal. Eso significa que ella ha de crear espacios donde los creyentes, animados por la gracia y el perdón de Cristo, puedan compartir la acción y pasión de la vida, dialogando desde la Palabra de Jesús (que es de todos, no de algunos), en comunicación encarnada (compartiendo los bienes, celebrando el misterio de Dios: eucaristía).

Nueva reforma

Dicen algunos que es preciso *re-fundar* la Iglesia: volver al principio y así edificar, al fin, aquello que quiso Cristo. Pero más que de una refundación podemos y debemos hablar de una *auténtica reforma*, que recoja elemento de la *tradición protestante y riqueza católica* del siglo XVI (con Ignacio de Loyola y Juan de la Cruz, por poner dos ejemplos). En esa línea, decimos que la Iglesia se encuentra ya fundada en Cristo, sobre el testimonio de fe de Pedro y Pablo, del Discípulo Amado y de Mateo, y con los otros testigos cuya voz ha sido recogida en la Escritura: pero ella puede y debe reformarse para expresar mejor la obra de Cristo y sus primeros seguidores, y en esa línea, he de insistir en la urgencia de una transformación económica (de una conversión del dinero).

- *El sistema económico dice que puede crear un tipo de progreso y de igualdad económica a través de medios económicos.* En esa perspectiva, se movieron a lo largo del siglo XIX y XX el capitalismo y comunismo, como esquemas distintos de racionalización económica y social. Por su versatilidad (y su mayor atención al deseo de dinero de los privilegiados, y a cierto tipo de libertad formal) ha triunfado el sistema capitalista, imponiendo en el mundo su modelo neo-liberal, de manera que en la actualidad “el dinero del César...” (Mc 12, 17) se ha convertido en el dinero del capital y del mercado universales, por encima de estados y pueblos. Bien administrado, ese dinero del Capital-Mammón puede ofrecer muchas cosas a los hombres y mujeres, como sabía el Diablo de las tentaciones (Mt 4 y Lc 4); pero es incapaz de suscitar *gratuidad y amor*, donación y entrega personal, auténtico servicio a los más pobres.
- *La iglesia ha de abrir espacios de gratuidad y comunión por encima del sistema.* Ella ha descubierto en Jesús la libertad del amor gratuito: sabe que la vida es regalo, que Dios es principio de gozo que rompe y desborda la ley egoísta de Mammón. Por eso, desea animar a cada hombre y mujer, para que tengan la audacia de vivir en plenitud interior y en autonomía: quiere ser principio de comunicación universal, pero no a nivel de puros intercambios económicos impuestos sino de encuentro y comunión personal, sin imposición de unos sobre otros, ni ley opresora ni mercado económico.

Iglesia, buena noticia para los pobres

Se dice que un tipo de Iglesia ha podido caer en la trampa de la planificación y el mercado, aplicando formas de organización más propias de un tipo de sistema económico-político, con inversiones económicas que se deben rentabilizar en resultados bien cuantificables. Gracias a Dios, la fascinación por los resultados “visibles” (en línea de números y ganancias “espirituales”) no siempre ha dado frutos. Dicen que se ha invertido mucho y se ha recogido poco. Se han creado instituciones de acción y educación, de misiones y servicios sociales (con seminarios y universidades, colegios y hospitales), para descubrir, al final, que muchas de ellas parecen haber fracasado o terminan perdiendo su sentido “cristiano” de gratuidad evangélica.

En esa línea, algunos se lamentan y hablan de una descristianización de occidente. Pero quizá es bueno que haya sido así, pues, a veces, no se ha “invertido” en gratuidad (en ayuda real a los más pobres) sino en (con) técnicas de sistema o mercado. Ciertamente, la gran mayoría de las personas de la administración eclesial han sido y son ejemplo de honradez y entrega.

Pero el sistema de cierta Iglesia ha podido convertirse a veces en mercado de inversiones y seguridades económicas al servicio de un “dios” que se parece más a Mammón que al padre de nuestro señor Jesucristo. Por eso, es lógico que ese tipo de inversión haya fallado, desde una perspectiva de evangelio. Y así vemos que una parte de los antiguos creyentes del siglo XIX y XX estén dejando la estructura eclesial (no el evangelio) en el siglo XXI. Por eso, debemos distinguir dos planos:

- En un plano, el dinero se debe racionalizar y organizar en forma de sistema (mercado); y en ese plano son necesarios los planes y organizaciones, una burocracia mundial encargada de programar y optimizar los resultados en línea de producción, distribución y consumo, para bien de todos (no de una clase privilegiada, como sucede ahora).
- La iglesia, en cambio, no es lugar de mercaderes sino hogar y vía de comunicación gratuita, de perdón, de entrega mutua, en el cara a cara de las relaciones cercanas, en el mano a mano del diálogo creyente. Ella expresa la experiencia del regalo divino que recibe y acoge en gratuidad, para compartirlo, por encima de toda imposición o programa legal. Por eso, sus ministerios y tareas desbordan el nivel de cálculo y mercado: no pueden medirse como la inversión y ganancia de dinero, y en esa línea, se ha podido hablar de cierto fracaso económico de la Iglesia.

Cierta sensación de fracaso

Esa sensación (ese posible fallo) nos invita a insistir en la verdad más honda de la Iglesia, según el evangelio, en un plano de gracia y comunión personal, pues solo así reciben su sentido los signos de Jesús (oración contemplativa y comunicación de fe, bautismo y perdón, comunión de bienes y eucaristía, servicio a los más pobres y gratuidad...). Lógicamente, estos signos de evangelio (contemplación y comunión con los más pobres) no se pueden realizar por sistema o encargo sino que han de vivirse en apertura hacia

el misterio, en encuentro personal, libre y creador, entre los hombres.

Por eso, la Iglesia ha de “invertir” su “personal” y su dinero al servicio de la gratuidad y de la redención humana. Ella no puede planificar sus experiencias y su vida en forma de mercado, buscando rentabilidad programada y dejando su gestión para un tipo de ministros entendidos como administradores políticos o sociales del sistema.

Ella no es una sociedad de rentabilidad económica sino una comunión de personas por encima de todos los sistemas político-sociales, de fondo económico. Un tipo de Iglesia que solo busca la rentabilidad de sus obras puede resolver, a veces, algunas cuestiones y problemas, en clave económica y social, pero nos deja vacíos (sin hondura y sin respuesta) ante los grandes misterios de la vida (gratuidad y amor, libertad y sentido, comunicación personal y esperanza tras la muerte...).

En un mundo esencialmente laico

Frente a los recuerdos de un régimen de cristiandad, en que la iglesia ejercía funciones globales de tipo sagrado (en alianza con reyes y príncipes que se tomaban también como representantes de Dios), debemos asumir gozosamente la separación de niveles: *La estructura básica del sistema socio-económico (político)* se sitúa en un plano de relaciones burocráticas de oferta y demanda, de mercado, en el que no puede hablarse de Dios ni de bienes sobrenaturales. *Pero la iglesia solo puede y deber ser significativa en un plano, de vida, en un nivel de gratuidad* de apertura universal, de ayuda a los más pobres, de esperanza de vida eterna.

- *El sistema económico-social funciona sin Dios.* El nacional-cristianismo ha terminado: el sistema mundial de economía y burocracia no es cristiano (ni demoníaco) sino construcción de la racionalidad humana, que programa y realiza acciones productoras e intercambios sociales. A ese nivel, somos y debemos ser ateos, de manera que todo intento de bautizar (de cristianizar) la economía del César / Capital resulta contrario al sistema y se opone al evangelio. Solo cuando admitamos su autonomía y le dejemos mantenerse a su nivel, sin Dios ni contra Dios, podremos reconocer sus valores, pero descubriendo, al mismo tiempo, pues al buscar el triunfo de Mammón (dinero) olvidamos a los pobres (a los que solo se puede acoger y ayuda desde un plano distinto de gratuidad, por encima del mismo sistema).
- *La Iglesia pertenece al mundo de la gracia no al sistema del dinero.* Por eso, tiene otro principio (el don de Dios en Cristo), otras formas de comunicación (cara a cara de amor, cercano, personal y de libertad) y una meta propia (Reino de Dios, Vida eterna). Ciertamente, ella no ocupa todo el campo de la experiencia superior humana en donde han influido y siguen influyendo otras experiencias de humanización y gratuidad, otras visiones religiosas y morales, de manera que no puede imponer su postura en un plano social. Pero ella tiene una palabra que ofrecer, una experiencia que compartir y lo hace de un modo gozoso, agradecido, ofreciendo su experiencia a todos los humanos. No se opone directamente al sistema: no lo combate con armas, con campañas políticas o dinero; ni siquiera lo demoniza y condena sin

más (como hacía el Ap), pero introduce (por encima, e incluso en contra) del sistema un germen de gratuidad y comunicación humana al servicio de la comunicación de amor entre todas las personas y de ayuda a los más pobres.

IDENTIDAD DEL CRISTIANISMO

Desde las raíces de Israel

Como he venido suponiendo al comentar los textos básicos de la “economía de Jesús”, el judaísmo del Antiguo Testamento ha desarrollado un proyecto y programa de *comunicación universal*, abierta a todos los pueblos, en un plano económico, social y personal. Pero ese proyecto ha quedado como un horizonte utópico, que solo se cumplirá al final de la historia, cuando Dios haga que todos los pueblos se vinculen y dialoguen sobre el Monte Sión, en paz mesiánica y / o transparencia interhumana.

En esa línea, *Israel ha creído (y cree) que su proyecto comunicativo de liberación de los pobres no puede expandirse, por ahora, de un modo universal*. Por eso se “separa” y distingue de otros pueblos, pensando que solo al final (cuando llegue el tiempo mesiánico) podrán encontrarse en comunión todos los pueblos, poniendo los bienes del mundo (el dinero) al servicio de la comunicación gratuita, al servicio de los pobres.

Pues bien, sabiendo que ese proyecto israelita de comunión final puede cumplirse ya, Jesús anuncia e inicia con su vida la llegada del reino de Dios. Otros decían, *¡vendrá Dios!*: mantengamos nuestra esperanza y nuestra separación

como pueblo, fieles a la ley que el mismo Dios ha revelado para el tiempo de la espera. Jesús en cambio dice: “¿Está viniendo ya, Dios llega y podemos unirnos en fe y en comunión de vida todos los pueblos de la tierra!” (Mc 1, 14–15 par).

Comunión personal y dinero

En la línea de Jesús, la Iglesia se define como la comunidad de aquellos que, creyendo en la palabra de Jesús resucitado, acogen la gracia de Dios y quieren compartir su perdón y comunión en todo el mundo, convirtiendo así el dinero en medio de comunión entre todos los hombres, de forma que no sea ya Mammón sino signo y presencia del Dios de Jesucristo.

Los cristianos se vinculan así por la palabra de gracia, encarnada en Jesús y vivida entre (por) ellos como principio de diálogo humano, que se expresa a través de la palabra compartida y de la comunión de bienes, que puede y debe expresarse en el dinero emitido por una especie de “banco de Dios” donde pueda realizarse el programa eclesial de Pablo: “Ya no hay judío ni griego, no hay hombre ni mujer, no hay señor ni esclavo, ni rico ni pobres, pues todos sois uno, en comunión, en Cristo” (*cfr.* Gal 3, 28).

La verdad del evangelio se expresa, según eso, en forma de comunicación de vida (comer juntos), viviendo así los unos desde, en y para los otros (*cfr.* Gal 2), en forma de *comunidad comunicativa*, sin más tarea que el despliegue y apertura del diálogo de amor y vida de Dios en Cristo a todos los humanos, en un nivel de fe (creer juntos) y de vida (de bienes económicos y sociales: comer juntos,

amarnos). El Dios de los cristianos no está fuera sino en su misma comunicación, entre ellos y con (para) todos los hombres y mujeres de la tierra, en un plano que empieza siendo personal (esto es, de comunión de fe), pero que debe expresarse en forma de comunión de vida y bienes.

De Abrahán a Jesús

Significativamente, el surgimiento de la Iglesia implica una *ruptura económica y social*. La tradición israelita sabe también que Abraham tuvo que dejar patria, tribu y familia, para iniciar una nueva familia de bendición para todas las tribus y naciones de la tierra (Gen 12, 1–3). Moisés y los hebreos, instalados en Egipto, debieron oponerse al Faraón, quizá el primero de los grandes y eficaces sistemas de planificación económico-social del mundo, para caminar por el desierto hacia una existencia en libertad compartida.

También Buda rompió con su familia, con la gente instalada en la fácil y egoísta belleza del palacio y reino, para descubrir el sufrimiento y compartirlo con los hombres y mujeres de su entorno, abriendo así una vía de iluminación liberadora. Finalmente, Mahoma cortó los lazos tribales y sociales de la ciudad de comerciantes egoístas (Meca), en gesto de gran *peregrinación* o huida (Hijra, Hégira), que marca el comienzo de la experiencia musulmana.

Solo Jesús rompió la red de relaciones e intereses económicos que había tejido en su entorno un tipo de familia sacral (*cfr.* Mc 3, 31–35), para abrir un camino superior de humanidad compartida (economía) a los excluidos del sistema. De esa forma, derribó los pilares sagrados del sistema

israelita (ley y templo) y la estructura imperial y económica de Roma, mientras fue crucificado por ello, pero los cristianos confesaron que Dios le había resucitado y retomaron así su proyecto económico y social de Reino.

Principio de comunicación económica

Como testigos y continuadores de aquella experiencia de Jesús y de sus primeros seguidores, nosotros, cristianos del tercer milenio, estamos llamados a ofrecer un testimonio de Dios más allá del sistema económico, a nivel de gratuidad y comunicación personal. No queremos establecer un pueblo aparte ni liberarnos solo en un nivel interior, más allá de los deseos, como Buda, sino recorrer con Jesús un camino de la nueva humanidad reconciliada, en línea personal y social, empezando por las relaciones económicas.

En esa línea, rompiendo el “estuche de hierro” (Max Weber) de un sistema económico donde el capital se convierte en Mammón y esclaviza y encierra a todos a los hombres, marginando, expulsando e incluso matando a los más pobres (los más débiles), la Iglesia quiere ser signo de encuentro personal, donde cada uno, sea lo que es (quien es), en confianza inmediata, en comunión de vida, donde el dinero pueda convertirse en signo de comunicación gratuita, es gesto de amor mutuo y asistencia a los necesitados.

En el principio de la economía de la Iglesia, está el gesto de Jesús que abandona su buena familia para plantar su casa entre los pobres y excluidos del sistema (enfermos, poseos, pecadores), iniciando, con ellos, un proceso de transformación económica y social. Él y sus discípulos

dejaron el orden de los sabios, de los buenos militantes de la liberación (celotas), de los puros y perfectos (fariseos, esenios), para hacerse hermanos de los excluidos, superando así el sistema del “tributo del César”, es decir, del dinero de Mammón. Su gesto no fue un rechazo intimista, hacia la soledad interior, para aislarse del mundo sino un movimiento de apertura universal en una línea de renovación económica.

Desde la periferia, nuevo tipo de oración

De manera consecuente, para mantenerse fiel al evangelio, la Iglesia debe tomar su tienda y plantarla en la periferia del sistema: romper su vinculación con las estructuras de poder, sus ventajas diplomáticas y sociales, para situarse en la calle de la vida, con Jesús y sus primeros discípulos, creando una familia que se funda en la oración (reconocimiento vital) y se expresa en claves de comunión económica y social.

No hay cambio económico sin un tipo de oración, esto es, de descubrimiento del sentido y riqueza de la vida, en diálogo con Dios. En esa línea, podemos hablar de *una oración del sistema* expresada en los grandes medios de comunicación (*mass media*) para dominar y dirigir la mente de todos, sin amor mutuo ni solidaridad económica sino buscando solo el brillo de aquello que aparece de un modo engañoso, fascinando así a las masas. Pues bien, en contra de eso, la oración de Jesús (tal como aparecía en el Magnificat de su Madre y en su Padrenuestro) se expresa y encarna en forma de hondura y comunicación personal, la cual puede expresarse en forma de comunión económica.

El proyecto y camino económico de Jesús implica un nuevo tipo de oración, entendida como descubrimiento

del don de la vida de Jesús y como liberación para el amor al servicio de todos, en especial de los más necesitados, por encima del sistema económico de Mammón (es decir, del capitalismo). Sobre todas las seguridades (y engaños) del sistema, está el valor infinito del huérfano y la viuda, del enfermo y el extranjero, como sabe la tradición israelita, pues ellos son signo de un Dios de gratuidad, el cual habita en lo escondido, rompiendo y superando los modelos de sacralidad del mundo, con la economía del sistema.

En esa oración de Jesús, que nos permite descubrir en (desde) Dios el valor de los pobres (enfermos, pecadores, leprosos, manchados), ha trazado Jesús su camino mesiánico, ha iniciado la marcha de su Iglesia. Esa oración nos sitúa, de esa forma, ante una experiencia superior de gratuidad concreta (de amor a los expulsados del sistema), por encima de todos los valores económicos del capitalismo, como sabe y dice desde su contexto San Ignacio de Loyola, al trazar sus *Ejercicios Espirituales*, como programa de identificación y seguimiento de Jesús, desde la pobreza del mundo.

Primar “sacramento”, el perdón

La sociedad civil funda su justicia en la seguridad de la ley, vinculada con un tipo de violencia, para defender los intereses del sistema. Por su parte, una sociedad religiosa de tipo sacral, como el judaísmo de la comunidad del templo, ofrecía su perdón de manera organizada, conforme a los principios de una ley controlada por sacerdotes y escribas. El sistema en sí no perdona, impone su ley y exige su

cumplimiento, aunque tengan que morir todos los pobres (esa muerte sería un simple daño colateral). En contra de eso, Jesús ofrece el perdón, por encima de la ley, como principio de transformación personal y económica.

Se ha dicho que *el siglo XXI será místico o no será*, pues el sistema corre el riesgo de encerrarse y encerrarnos en su cofre de violencia, del que solo podemos salir con un tipo de mística interior, y eso es cierto, en un sentido. Pero debemos añadir que, siendo místico, en el sentido que he dado a la oración, el siglo XXI ha de ser *un tiempo de perdón*, que se abre desde los pobres, a la comunicación personal y económica, para superar, de esa manera, la amenaza de imposición universal o violencia de un sistema dominado por Mammón. Como he dicho al hablar del mensaje de Jesús, no es que los ricos perdonan a los pobres sino a la inversa: ¡Que los pobres perdonen a los ricos y abran para (y con) ellos un camino de gratuidad!

En otro tiempo parecía que podíamos vivir por impulso biológico o deseo de pervivencia, dominados por una religión impositiva (temor al infierno) y dirigidos por la búsqueda de un mejor futuro (cielo). Pues bien, superando ese nivel, en el momento actual, necesitamos un tipo de perdón económico y social, como supone y proclama el Padrenuestro (¡perdona nuestras deudas / pecados como perdonamos a nuestros deudores!). Se trata, como digo, de un perdón que solo puede empezar desde los pobres, para superar, de esa manera, este mundo de riqueza pervertida y opresora.

El sistema económico actual (de Mammón) empieza creando deudas, y luego exige a los pobres que las paguen, hasta el último centavo, creando así un sistema de infierno económico y personal del que no se puede salir, a no ser

a través de una transformación radical, desde los mismo pobres, que han de iniciar una nueva cruzada humana de evangelio, en gratuidad, sin más armas que la gracia creadora de vida. Pues bien, en esa línea, en una sociedad económica convulsa, Jesús pidió a los pobres que perdonaran a los ricos, para superar de esa manera una economía de pura ley y de imposición de los más fuertes, para fundarse así sobre el valor personal y social de perdón como principio de verdadera comunicación humana.

Doble comunión: de los santos y las cosas santas

La Iglesia se define, desde la antigüedad, como *Comunión de los Santos*, en el doble sentido del término (en griego: *tôn hagion*):

- a. *Es comunión de los creyentes entre sí*, de “los santos” como elegidos de Dios que comparten su santidad reconociéndose y amándose unos a los otros.
- b. *Es comunión de las cosas santas*, esto es, de los signos eclesiales (en especial la eucaristía) que expresan y contienen el valor de los elementos centrales de la vida, esto es, del pan y del perdón (como sabe el Padrenuestro).

Pues bien, en esa línea, la primera “cosa santa” es el dinero convertido en medio de comunión universal gratuita entre los hombres y los pueblos.

Ciertamente, los hombres y mujeres se vinculan por varios motivos, pero, sobre todo, a través de la palabra, es decir, por el lenguaje y la comunicación cultural...

Pues bien, cuando confiesa su fe en la “comuni3n de los santos”, el Creador de la Iglesia afirma que ellos se unifican, formando comuni3n, en la Santidad de Dios, esto es, en su Esp3ritu, compartiendo, al mismo tiempo, los dones de la vida, como ha mostrado de forma program3tica el libro Hechos:

Todos los creyentes tend3an a lo mismo y ten3an todas las *cosas* en com3n (Hech 2, 44).²

La multitud de los creyentes ten3a *un coraz3n y un alma sola*; / y nadie llamaba suyo aquello que ten3an, sino que *todo lo ten3an en com3n* (Hech 4, 32).³

Esta *comuni3n* de coraz3n–alma y de bienes (afecto y riquezas materiales) constituye el fruto y presencia del *Esp3ritu de Dios*, es decir, de la nueva humanidad reconciliada, no solo en una l3nea de reparto y consumo de bienes (como sabe el libro de los Hechos) sino tambi3n de trabajo, producci3n y familia (casa, campos: *cf.* Mc 10, 28–32). No se trata solo de competir lo que se tiene, aguardando quiz3 la destrucci3n del mundo (como en la comunidad de Jerusal3n: Hch 2–4) sino de compartir, desde Jes3s, casa y campos, es decir, familia, producci3n, consumo (Mc 10). Solo all3, donde la Iglesia aparece y se define como espacio de comunicaci3n econ3mica, en un mundo que tiende a cerrarse bajo el poder de Mamm3n, puede hablarse en verdad de evangelio.

2. Las cursivas son propias.

3. Las cursivas son propias.

TAREA DE EVANGELIO, AMOR CREADOR

Una vida en dos mundos

De esa forma, los cristianos viven en comunión de gracia personal y social (superada toda propiedad particular exclusivista), pero, al mismo tiempo, mientras sigue el mundo, se encuentran inmersos en la trama del sistema económico-social, que compra y vende y organiza las cosas por dinero.

Esta es su novedad, su experiencia de pertenecer a dos mundos distintos pero inseparables:

- *Nivel de ley, plano del César.* En cuanto miembros de la sociedad civil, vinculada por ley, como sistema, los cristianos siguen viviendo en “el plano de Mammón” y así pueden y deben emplear y cumplir en ese plano sus normas.
- *Nivel de gratuidad.* Pero en cuanto Iglesia (experiencia de Jesús), ellos no pueden apelar leyes ni títulos de dominio ni de propiedad particular sino solo de amor y comunión, conforme al principio de “las cosas de Dios” (cfr. Mc 8, 33; 12, 17).

La experiencia particular de los cristianos se encuentra en la forma de unir ambos niveles.

- a. Ellos saben, por un lado, que todo es común, en gratuidad y perdón, en transparencia gozosa de amor, que les define el sentido más propio como Iglesia.

- b. Pero, al mismo tiempo, se saben inmersos en el mundo, no para destruirlo con armas sino para trasformarlo en amor y gratuidad.

Eso significa que las instituciones vinculadas a la Iglesia pueden “utilizar” bienes legales, en el plano externo del sistema, pero siempre sabiendo esa utilización (o propiedad de bienes) es algo secundario y no forma parte de su esencia, porque todos los bienes han de ser trasformados hasta volverse, un día, comunes, de todos y para todo, en un nivel de gratuidad y comunión universal.

La ley del sistema ratifica el triunfo de los más capaces (o de los más “aprovechados”), de aquellos que sobreviven con su esfuerzo, imponiendo a los demás su norma (judíos frente a gentiles, libres sobre siervos, varones sobre mujeres...), y crea, de esa forma, unos títulos de propiedad particular, los cuales acaban marginando a los pobres. En contra de eso, *el Espíritu de Cristo* vincula por gracia, en igualdad de amor, a todos los seres humanos, a quienes Dios perdona y ama simplemente como son, no por lo que piensan, hacen o merecen, de forma que todo lo que existe (producto de la tierra y del trabajo de los hombres) ha de ser al fin para bien de todos los hombres.

La tierra tiende a ser campo de batalla y propiedad particular de algunos, organizada según ley, donde vencen los más fuertes o mejor ajustados al medio (conforme al principio de la selección de las especies). Pues bien, en contra de eso, según Cristo, ella ha de volverse espacio comunión de gracia, la cual vincula, en libertad dialogal, a todos los humanos, porque “hay división de carismas, pero un mismo Espíritu; división de servicios, pero un mismo

Señor; división de actuaciones, pero Dios es quien actúa todo en todos” (1Cor 12, 4–6; *cfr.* Gal, 4, 5–6). De esa manera, así, por encima de una ley que separa y divide, pueden y deben vivir (ser acogidos en amor) aquellos que deberían morir si solo hubiera selección natural con el triunfo de los más fuertes y dominio de un capital divinizado, también al servicio de los fuertes.

Dinero de comunión

En ese fondo, se plantea el principio de unidad cristiana de la Iglesia, que no es un tipo de ley particular ni una imposición económica o sacral sino el amor que vincula a todos los creyentes, poniendo así el dinero (economía) al servicio de la comunión universal. Los viejos y nuevos esquemas culturales, económicos, sacrales resultan secundarios. Incluso las religiones en sí mismas, como posibles sistemas de creencias separadas de la vida, pasan a ser subordinados. Solo es verdadera y solo importa la historia de amor que vincula en gratuidad a todos, conforme al signo de Jesús, el Cristo:

Si hablara las lenguas de humanos y ángeles, si no tengo Amor / soy un bronce que resuena, un címbalo que pulsa [...] / El Amor es paciente, es afable, no tiene envidia, / no se jacta ni se engríe, no es grosero ni busca lo suyo. / El Amor disculpa siempre, siempre se fía, espera siempre, aguanta siempre. / Terminan las profecías, se apagan las lenguas, el saber se acaba [...] / El Amor permanece para siempre (1Cor 13).

No importa el triunfo de la cristiandad como sistema religioso ni siquiera la estructura exterior de las iglesias, con sus ministerios, que Pablo ha presentado antes de hablar del amor (*cf.* 1Cor 12, 12–31). La verdad del Dios cristiano y la misión eclesial se identifican con el puro amor que puede reunir en corazón y gratuidad a los diversos pueblos de la tierra en comunión de afecto y vida (convirtiendo el mismo dinero en medio de comunicación gratuita).

En esa línea, la misión de la Iglesia de Jesús no consiste en “ganar” a los demás para nuestro grupo sino de compartir, con ellos, el amor, ofreciéndoles gracia y perdón anticipado, de manera que ellos mismos decidan lo que les conviene. Una parte de la misión cristiana ha querido “salvar” (convertir) a los otros, incluso empleando para ello cierta fuerza. Más de una vez, los misioneros cristianos, unidos a soldados, han pensado que debían quemar los altares de otros dioses, edificando las Iglesias de Jesús, crucificado por amor, sobre templos derribados con violencia, un ejemplo claro de oposición al evangelio, que pide *respetar al otro como distinto*. Solo superando esa violencia se puede evocar la unión final:

Un solo Cuerpo y un Espíritu [...] / Un Señor, una fe, un solo bautismo. / Un Dios que es Padre de todos (Ef 4, 3–6).

Solo en ese contexto se puede convertir el dinero en “medio de comunión”, al servicio de un diálogo universal de vida, donde todo es gratuito, porque todo se comparte. Entendido así, el dinero deja de ser Mammón y se convierte en principio de comunicación liberadora, para dar de comer a

los hambrientos, vestir a los desnudos, acoger a los extranjeros, curar a los enfermos. Ese dinero, así convertido, puede presentarse como señal de Dios sobre la tierra.

Capital de redención

Los excluidos del sistema de Mammón, sin más dinero que la bendición de Dios y su amor, los enfermos y pobres, impuros y pecadores, fueron destinatarios y portadores del mensaje y obra de Jesús, creador de un “dinero superior”, dinero que une sin imponerse, que relaciona a los hombres y mujeres sin esclavizarles. En esa línea, se puede hablar de un “capital de redención”, de un dinero liberador (como el que empleaban los redentores del siglo XIII para liberar cautivos), de forma que la Iglesia no sea comunión intimista ni tabla de puras doctrinas sino *Cuerpo de amor* que vincula a los humanos (¡tan distintos, tan sufrientes!) desde el Cristo, a favor de los excluidos, convirtiendo los bienes de todos en fuente de amor liberador, a fin de abrir, para todos, caminos de gratuidad, que les permite ser lo que son, en comunión de amor personal, como reza la oración por la unidad cristiana:

Para que todos *sean Uno*, como tú, Padre, en mí y yo en ti, / para que también ellos sean Uno y el mundo conozca que tú me has enviado. / Para que sean Uno, como nosotros somos Uno, / yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la Unidad (Jn 17, 21–23).⁴

4. Las cursivas son propias.

Crear Unidad en Comunión, no imposición. Esta es la esencia y tarea de la Iglesia. Normalmente, nuestro mundo solo conoce la unidad de la jerarquía (donde el superior unifica a los de abajo) o de un sistema que impera sobre todos. Pues bien, en contra de eso, Jesús ha fundado una Iglesia que es *Unidad de Comunión*, no jerarquía ni sistema sino diálogo de individuos o grupos, personas o culturas. Ciertamente, *en plano de imperio* se requiere mando unificado, para que los soldados funcionen de un modo impersonal, unificado. *En plano del sistema* es necesaria la unidad que se consigue por la ciencia, que organiza el dinero y burocracia, utilizando a las personas y englobando a todos los usuarios. Pues bien, la unidad humana de la Iglesia solo puede expresarse y realizarse de *comunión gratuita de amor*, por convencimiento interior y por gozo de compartir lo que se tiene, viviendo así los unos en los otros.

Iglesia, banco de amor

La tradición israelita había destacado el *principio esperanza*⁵ un camino hacia la reconciliación final. Pues bien, sabiendo que el Espíritu de Dios ya se ha expresado en Cristo, los cristianos acentúan el *principio comunión*, la vida compartida en amor que se dialoga, en palabra que se comparte. Otras autoridades influyen en la historia, pero la definitiva es el diálogo de amor entre personas (Hech 15, 28: “nos ha parecido al Espíritu Santo y a Nosotros”).

Según eso, la mayor riqueza del hombre es la “palabra” hecha amor que se comparte. No hay en la Iglesia (en la

5. Ernst Bloch desarrolla este planteamiento en su obra *El principio esperanza*.

vida cristiana) una gracia puramente individual, no hay contemplación que aísle a las personas ni fe que les encierre en Dios (en soledad con Cristo) sino que el mismo encuentro del amor divino se vuelve fuente de amor y servicio inter-humano, en forma de palabra. El evangelio ha vinculado contemplación (apertura a Dios) y amor humano, en cercanía afectiva y efectiva, enamoramiento y convivencia.

Se ha podido decir que la iglesia es una organización presidida y centrada por una jerarquía, como sistema sacral, revelado por Dios, para expresar su santidad, por encima del conjunto de los fieles. Pues bien, en contra de eso, queremos afirmar que la institución eclesial (que en ese plano es necesaria) solo tiene sentido si se funda en la gracia de la vida (en Cristo), y se expresa en forma de palabra, de diálogo creyente, al servicio de la misión cristiana.

Entendida así, la institución eclesial nace del carisma de Dios, revelado en Jesús, por encima de las formas y estructuras de un sistema regulado por Mammón. La Iglesia viene a presentarse, así como institución comunicativa, en gratuidad, como un “Banco del Espíritu Santo”, en el sentido radical de la palabra, como un depósito expansivo de verdades y bienes, que se ponen gratuitamente al servicio gratuito de todos. En esa línea, me atrevo a decir que la Iglesia es (=ha de ser) un “banco central-universal” de inversión gratuita, al servicio de todos.

Ministerios del amor

En la línea anterior, pasamos del *ministerio cristiano* entendido como *honor*, en clave ontológica, sacral y jerárquica, al *ministerio-servicio*, en línea de amor activo, esto es, de

comunicación de fe y de vida. En todo tiempo, se ha dicho que los ministerios cristianos están al servicio del amor de la fe común de los creyentes y del amor comunitario, es decir, del “capital” supremo que es la palabra compartida, que ilumina y recrea a todos, en gratuidad, como supo y quiso en su tiempo Ignacio de Loyola.

Ciertamente, los “ministros de ese amor” han de vivir en gratuidad, sin bienes propios (para sí mismos), pues todos los bienes que ellos administran son de y para los pobres. En esa línea, conforme a la visión de las Cartas Pastorales de una tradición paulina (1–2 Tim, Tito), esos servidores del bien común de la Iglesia pueden vivir “de la Iglesia”, pero no para ganar de esa manera más dinero o más honores sino para poner su vida y bienes al servicio de la comunidad y de todos los hombres. Esos ministros no van a buscar a la Iglesia un trabajo más remunerado sino para “dejarlo todo” y ponerse al servicio del evangelio, para acoger a los que nada tienen, a los excluidos del sistema, administrando así unos bienes que no son suyos sino de los pobres.

La Iglesia, en cuanto tal, debe regalar sus posesiones a los pobres (*cfr.* Mc 10, 21), no como *institución sin métodos ni fines económicos*, al servicio de Mamón, sino como comunidad de creyentes que, sin tener nada propio, administran los bienes de su propia vida (sus capacidades personales, sus conocimientos...) al servicio de los pobres, es decir, de la comunión de todos los hombres. Esta es una situación paradójica.

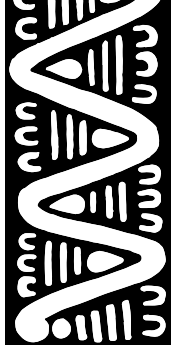
- a. Como Iglesia en sí, una comunidad de seguidores de Jesús no puede poseer nada de un modo exclusivo, a

modo de propiedad particular, frente a otros grupos, utilizando para poseerles los medios de Mammón.

- b. Pero en cuanto siguen viviendo en la historia, los creyentes de la Iglesia pueden (y deben) disponer de unos bienes para el servicio de la comunidad y, en especial, para la ayuda a los pobres (en la línea de Mt 25, 31–46: para dar de comer y beber, para acoger y vestir, para curar y liberar).

En esa línea, los ministros de la Iglesia han de ser, ante todo, creyentes que ponen los dones de la vida al servicio de la comunicación de todos los hombres, empezando por los mismos creyentes (para crear con ellos comunión de vida) y en especial desde y para los pobres, invirtiendo de esa forma los métodos y formas de enriquecimiento particular de Mammon. De esa forma, con estas palabras, quiero terminar de forma un poco abrupta mi exposición.

Termino, como he dicho, de forma abrupta e incluso provocadora, pues en este momento comienza el gran tema, la tarea económica de la Iglesia de Jesús, entendida como anti-mammón. Esta es una tarea de la Iglesia entera, de todos los creyentes, pero hay algunos que la asumen de un modo especial, por vocación e institución, como los miembros de la Compañía de Jesús, que han creado y dirigen instituciones como la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y el ITESO de Guadalajara como un medio importante al servicio de la más honda economía de Jesús.



BIBLIOGRAFÍA

- Albertz, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I–II*, Trotta, Madrid, 1999.
- Aleixandre, Dolores. *Mujeres de la hora undécima*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- Allmenn, Jean Jaques von (ed.). *El ministerio en el diálogo interconfesional*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- Arbucke, Gerald. *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- Benedicto XVI, papa. *Jesús de Nazaret I*, La esfera de los libros, Madrid, 2007, pp. 253–260.
- Boff, Leonardo. *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander, 1982.
- Brandon, Samuel George Frederick. *Jesus and the zealots*, University Press, Manchester, 1967.
- Braun, Herbert. *Spatjüdisch–häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1957, tomo II, p.58 y ss.
- Chilton, Bruce. *The temple of Jesus: his sacrificial program within a cultural history of sacrifice*, State University Press, Pennsylvania, 1992.

- Congar, Yves. *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona, 1965.
- Crossan, John Dominic. *The birth of christianity*, Harper, San Francisco, 1999.
- *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 2002.
- Delorme, Jean (ed.). *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1975.
- Derrett, J. Duncan. “Workers in the vineyard: a parable of Jesus”, en *Journal of Jewish studies*, vol.25, núm.1, 1974, pp. 64–91.
- De Ru, Gerrit. “Conception of reward in the teaching of Jesus”, en *Novum Testamentum*, vol.8, núm.2, 1966, pp. 202–222.
- Durckheim, Émile. *La división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires, 1973.
- Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991.
- Eslin, Jean–Claude. *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en occident*, Éditions du Seuil, Paris, 1999.
- Evans, Craig A. “Action in the temple: cleansing or portent of destruction”, en Chilton, Bruce & Evans, Craig A. (eds.), *Jesus in context. Temple, purity and restoration*, Brill, Leiden, 1997, pp. 395–441.
- Faivre, Alexandre. *Naissance d’une hiérarchie*, Beauchesne, París, 1977.
- *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d’innover et Retour à l’ordre dans l’Église ancienne*, Cerf, París, 1992.
- Forestell T. James. “Old testament background of the Magnificat”, en *Marian Studies*, vol.12, núm.12, 1961, pp. 205–244.

- Fytzmyer, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles, I-II*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- Gächter, Paul. *María en el evangelio*, Bilbao, 1959, pp. 205–248.
- Girard, René. *La violencia de lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.
- Giraud, Gaël. *La ilusión financiera*, Sal Terrae, Santander, 2013.
- Goldhill, Simon. *The Temple of Jerusalem*, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- González Faus, José Ignacio. *El engaño de un capitalismo aceptable*, Santander, 1983.
- *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Sal Terrae, Santander, 1989.
- *Calidad cristiana: identidad y crisis del cristianismo*, Sal Terrae, Madrid, 2006.
- González Fernández, Antonio. *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1997.
- *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander, 2003.
- Guevara, Hernando. *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 124–131.
- Hengel, Martin. *Die Zeloten*, E.J. Brill, Leiden, 1961.
- Hinkelammert, Franz J. *Las armas ideológicas de la muerte*, Educa, San José de Costa Rica, 1972; Sígueme, Salamanca, 1976.
- *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Departamento Ecuménico de Investigadores, San José de Costa Rica, 1995.

- *Crítica a la razón utópica*, Departamento Ecuménico de Investigadores, San José de Costa Rica, 1984; Descleé de Brouwer, Bilbao, 2002.
- Jeremias, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1985.
- Jones, Douglas. "The background and character of the Lukan psalms", en *Journal Theological Studies (JTS)*, vol.19, núm1, 1968, pp. 20–28.
- Josefo, Flavio. *Autobiografía. Contra Apión*, Gredos, Madrid, 1984.
- Juel, Donald. *Messiah and temple: the trial of Jesus in the gospel of mark*, Scholars Press, Missoula, 1977.
- Kasser, Rodolphe. *L'Évangile selon Thomas*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1961, p.90.
- Kloppenborg, John S. *Q paralllers*, Polebridge Press, Sonoma, 1988.
- Kress, Robert. *The Church: communion, sacrament, communion*, Paulist Press, Nueva York, 1985.
- Lafont, Ghislain. *Histoire théologique de l'Eglise catholique*, Cerf, París, 1994.
- *Imaginer l'Eglise catholique*, Cerf, París, 1995.
- Lohfink, Gerhard. *La Iglesia que Jesús quería*, DDB, Bilbao, 1986.
- *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid, 1998.
- Muñoz Iglesias, Salvador. *Los cánticos del evangelio de la infancia según san Lucas*, Instituto "Francisco Suárez" del C.S.I.C, Madrid, 1983, pp.61–162.
- Orbe, Antonio. *Parábolas evangélicas en San Ireneo 1*, La editorial católica, Madrid, 1972, pp. 411–460.
- Pérez Andreo, Bernardo. *La corrupción no se perdona*, PPC, Madrid, 2015.

- Petrella, Ricardo. "Le Dieu du capital mondial", en *Où va Dieu?*, núm.1, pp. 189–204. Universidad de Bruselas, Bruselas, 1999.
- Pikaza, Xabier. *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31–46)*, Sígueme, Salamanca, 1984.
- . *Fiesta del pan, Fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- . *Dios es palabra. Teodicea cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2004.
- . *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- . *Violencia y religión en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005.
- . *Apocalipsis*, GLNT, Estella, 2006.
- . *Comentario a Marcos*, Verbo Divino, Estella, 2012.
- . *El evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2012.
- . *La historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2013.
- . *Evangelio de Mateo*, Verbo Divino, Estella, 2017.
- Pikaza, Xabier & Antunes, José (eds.). *El pacto de las catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella, 2015.
- Polanyi, Karl. *La Gran Transformación*, Farrar & Rinehart, Inc., Nueva York / Toronto, 1944.
- Quiroz, Álvaro. *Eclesiología en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1983.
- Rius–Camps, Josep. *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hech 1–12*, Ediciones el Almendro de Córdoba, S.L., Córdoba, 1989.

- Roloff, Jürgen. *Hechos de los apóstoles*, Cristiandad, Madrid, 1984.
- Sánchez Rubio, David. *Crítica de la razón utópica*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2002.
- Sánchez Zariñana, Humberto José. *El despertar de los laicos. Su aporte para transformar el mundo y renovar la Iglesia*, Universidad Iberoamericana, México, 2015.
- Sanders, Ed Parish. *Jesus and Judaism*, SCM Press, Londres, 1985, pp. 73–75.
- Schelkle, Karl Hermann. *Teología del Nuevo Testamento III*, Moral, Barcelona, 1975, pp. 433–446.
- Schenke, Ludger. *La comunidad primitiva*, BEB 88, Salamanca, 1999.
- Schillebeeckx, Edward. *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid, 1983.
- *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 285–340.
- Schnackenburg, Rudolf. *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona, 1989, pp. 160–169.
- Scholer, David, M. “The Magnificat (Luke 1,46–55). Reflections on this hermeneutical history”, en Mark Lou Brason & René Padilla (eds.), *Conflict and Context. Hermeneutics in the Americas*, Eerdmans, Grand Rapids, 1984, pp. 210–219.
- Schrage, Wolfgang. *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 127–137.
- Schulz, Siegfried. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Theologischer Verlag, Zürich, 1972, pp. 459–461.
- Schürer, Emile. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ II*, Clark, Edimburgo, 1979, pp. 598–606.

- Segundo, Juan Luis. *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana*, Sal Terrae, Santander, 1994.
- Sesboüé, Bernard. *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- *Por una teología ecuménica*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1999.
- Sobrino, Jon. *Resurrección de la verdadera iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1984.
- *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, México, 1991.
- *La Iglesia samaritana y el principio-misericordia*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999.
- Stegemann, Ekkehard W. & Stegemann, Wolfgang. *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella, 2001.
- Sung Mo, Jung. *Deus numa economia sem coraçao. Neoliberalismo e pobreza: desafios à evangelização*, Paulus, San Pablo, 1992.
- *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e as utopias*, Vozes, Petropolis, 1994.
- *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Santander, 1999.
- Telford, William R. *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSOT Press, Sheffield, 1980.

- Theissen, Gerd. “Renuncia a la violencia y amor al enemigo”, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 103–148.
- *A Theory Primitive Christian Religion*, SCM, Londres, 1999.
- *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 186–188.
- Theobald, McKenna. “Die Arbeiter im Weinberg” (Mt 20,1–16), en Mieth, Dietmar (ed.), *Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft*, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1992, pp. 107–127.
- Trigo, Pedro. *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*, Convivium Press, Miami, 2008.
- *Dar y ganar la vida*, Mensajero, Bilbao, 2015.
- Van der Toorn, Karen; Becking, Bob & Van der Horst, Pieter Willen. *Dictionary of deities and demons in the Bible*, Brill, Leiden, 1995, pp. 1012–1013.
- Vogels, Werner. “Le Magnificat, Marie et Israel”, en *Eglise et Théologie*, núm.6, 1975, pp. 279–296.
- Weren, Wim, J.C. *Ventanas sobre Jesús. Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella, 2004.

“Este es un libro escrito con pasión para criticar, desde la Biblia, el proyecto monetario capitalista que, en su línea actual, puede llevarnos a la destrucción de la vida en el planeta Tierra”, advierte Xabier Pikaza. En un tono dialogal, el autor ofrece una visión del dinero en el Nuevo Testamento y en el contexto de la iglesia primitiva, destacando el mensaje de Cristo contra Mammón (la avaricia y el deseo de riqueza). Pero no se queda ahí, ya que también resalta el riesgo de la vinculación del dinero con el poder, en un tiempo, inicios del siglo XXI, en el que parecemos condenados a la esclavitud del gran capital y a las mafias vinculadas a él.

La reflexión de Pikaza recuerda que el dinero sirve si está al servicio de la vida, si ayuda para vivir en solidaridad y en asistencia mutua. En resumen, es un alegato contra la idolatría del capital porque los hombres están hechos para servir a Dios, no al dinero, abriendo así un modelo y camino de transformación económica de la sociedad, desde el Nuevo Testamento, en perspectiva de gracia y comunión de vida.

La colección de libros de la *Cátedra Eusebio Francisco Kino, SJ*, realizada en conjunto por el Sistema Universitario Jesuita y el Fideicomiso Fernando Bustos Barrena, SJ, presenta el producto de los seminarios de la Cátedra, en los que especialistas, académicos y universitarios dialogan en torno a diversas temáticas con el aporte y la experiencia del ser humano y los valores del Evangelio. Los temas giran alrededor de las relaciones entre fe y desarrollo sustentable, fe y cambios sociales, y fe y pluralismo cultural y religioso.



FIDEICOMISO
FERNANDO
BUSTOS
BARRENA SJ

